Menschlicher und göttlicher Wille nach Albertus Magnus

Inauguraldissertation

zur Erlangung der theologischen Doktorwürde

Einer Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Bonn

vorgelegt von

Dionys Siedler S.M.A.

Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster in Westfalen

I. Berichterstatter: Professor Dr. Bernhard Geyer

II. Berichterstatter: Professor Dr. Albert Lang

Die feierliche Promotion fand am 28. Oktober 1939 statt.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Die Dissertation wird vollständig erscheinen in:
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, herausgegeben von M. Grabmann, Bd. XXXVI 2.

Inhaltsangabe.

Seite

Quellen- und Literaturverzeichnis V

Einleitung: Das Willensproblem in Philosophie und Theologie . . . 1

I. Teil. Menschlicher Wille und menschliches Wahlvermögen nach Albertus Magnus 10

1. Abschnitt: Der Wille 12

1. Kapitel: Naturtrieb und Wille 12

2. Kapitel: Das freie und das überlegt freie Handeln . . . 23

A. Die Willenshandlung (voluntarium) 24

B. Die Wahlhandlung (prohaereticon) 27

Exkurs: Electio und liberum arbitrium bei Albert 30

2. Abschnitt: Das freie Wahlvermögen 32

3. Kapitel. Die Freiheit des Wahlvermögens 32

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546405_0094

Quellen- und Literaturverzeichnis.

I. Ungedruckte Quellen.

Albertus Magnus, Summa de bono:
Oxford, Merton-College 783;
Paris B. N. 18 127
Brüssel 1655
603
Die Abschrift dieser 3 Hss wurde, soweit sie für unsere Zwecke in Frage kommt, von H. Dr. W. Kübel, Bonn, zur Verfügung gestellt.
Albertus M., Sentenzenkommentar:
Basel, Univ. Bibl. Ms. B. IV.
Groningen, Univ. Ms. 13. I.
Düsseldorf, Dominikanerkloster, Codex 32.
Albertus M., Kommentar zu Ps. Dion. De div. nom. Paris, Bibl. Maz. 873; Clm. 6909.
Albertus M., Summa theologiae:
Nürnberg, Cent. II 1.
Karlsruhe, Aug. XX.
Albertus M., Quästionen im Cod. Vat. lat. 781.
Praepositinus, Summa, Paris, B. N. 14 526.
Philipp der Kanzler, Summa de bono, Vat. lat. 7669.
Hugo v. S. Cher S. K. Leipzig 573.
Richard Fishacre S. K. Oxford Ball. 57.
Odo Rigaldi S. K. Troyes 825; Trier, Stadtbibl. 897 (1124) Quaestiones disputatae de voluntate Dei, Toulouse 737.

Außerdem wurden bereits veröffentlichte Stücke benutzt aus:

Burgundio, Übersetzung von Joh. Dam., De fide orthodoxa:
Paris B. N. 14 577.
Vat. lat. 310.
Gerhard v. Abbéville, Quodlibeta, Vat. lat. 1015.
Hugo v. S. Cher, Sentenzenkommentar, Brügge 178.
Brüssel, B. R. 11 422—23.
Johannes v. Rupella, Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae, Paris B. N. 15 952.
Ders., Summa de vitiis, Brügge 228.
Ders., Quästionen im Cod. Vat. lat. 782.
Petrus v. Falco, Quaestiones disputatae, Brügge 185.
Philipp d. Kanzler, Summa de bono, Paris B. N. 3146. 16 387.
Brügge 236.
Brüssel B. R. 1801—03.
Praepositinus, Summa, Brügge 237. 239.
Richard de Mediavilla, Quaestiones disputatae, Brügge 185.
Rigaldi, Sentenzenkommentar, Paris B. N. 14 910.
Quaestiones de libero arbitrio, Toulouse 737.
Robert v. Melun, Summa, Brügge 191.
Roland v. Cremona, Paris Bibl. Maz. 795 (439).
Wilhelm v. Hothun, Quodlibetum, Paris B. N. 15 805.

II. Gedruckte Quellen.

1. Primäre Quellen:

Albertus Magnus, Opera omnia, ed. Jammy, Lugduni 1651.
ed. Borgnet, Paris 1890/99.
Für Sentenzenkommentar und Summa theologiae zum Vergleich benutzt: ed. Pfortzen, Basel 1506.
S. Alberti Magni quaestiones de bono (Summa de bono q. 1—10), ed. Henricus Kühle, Bonn 1933.
Alexander Halensis, Summa theologica I—III, Quaracchi 1924 ff.
Ps. Dionysius Areopagita, Transl. Johannis Sarraceni in Dionys. Carth. opp. omn., Tornaci 1902, t. 16.
Petrus Lombardus, Libri quattuor Sententiarum, Quaracchi 1916.
Thomas de Aquino, Opera omnia, ed. Vivès, Paris 1872—1880.
Wilhelm v. Auvergne (Paris), Opera omnia t. II. Supplementum (De Trinitate, de anima), Aureliae 1674.
Wilhelm v. Auxerre, Summa super 4 libros sententiarum (Summa aurea), Paris 1500.

2. Sekundäre Quellen:

Petrus Abaelardus, Introd. ad theologiam PL 178, 979—1114; Sic et non PL 178, 1685—1758.
Anselmus, S., Opera omnia I, ed. F. S. Schmitt, Seckau 1938; Dialogus de libero arbitrio PL 158, 489—506.
Anselm v. Laon, Fr. Bliemetzrieder, Anselms v. Laon systematische Sentenzen, in: Baeumker Beitr. XVIII 2—3, Münster 1919.
Bernardus, S., De gratia et libero arbitrio PL 182, 1001—1030.
Bonaventura, S., Opera omnia, Quaracchi 1882—1902.
Hugo v. S. Viktor, De sacramentis christianae fidei PL 176, 173—618.
Marston, R., Quaestiones disputatae, Quaracchi 1932.
Matthaei ab Aquasparta, Quaestiones disputatae de fide et de cognitione, Quaracchi 1903.
Ders., Quaestiones disputatae de gratia, ed. Doucet, Quaracchi 1935.
Olivi, P. J., Quaestiones in II librum Sententiarum, ed. B. Jansen, Quaracchi 1924.
Richard v. S. Viktor, De Trinitate PL 196, 887—992.
Sententiae divinitatis, ed. B. Geyer s. unter III.
Summa sententiarum PL 176, 31—174.
Walter v. Brügge, Quaestiones disputatae (ed. E. Longpré), in: Les philosophes belges Bd. X.

III. Literatur.

Auer, Joh., Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus, München 1938.
Arnou, Platonisme, Dict. theol. cath. 12, 2258—2392.
Bardenhewer, O., Über den Ursprung des von den Scholastikern benutzten Textes des Buches De causis, Jahresbericht der Görresgesellschaft 1879, 50—77.
Ders., Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, Freiburg 1882.

Baeumker, Cl., Die Impossibilia des Siger von Brabant, in: Baeumker Beitr. II 6, Münster 1898.

Ders., Witelo, in: Baeumker Beitr. III 2, Münster 1908.

Bédoret, H., L'auteur et le traducteur du Liber de causis, Rev. néosc. phil. 41 (1938) 519—533.

Benz, E., Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart 1932.

Birkenmajer, A., Kleinere Thomasfragen, PhJhb 34 (1921) 47—49.

Chenu, M. D., „Authentica" et „Magistralia", deux lieux théologiques au 12. et 13. siècle, Div. Thom. (Plac.) 28 (1925) 257—285.

Ders., Contribution à l'histoire du traité de la foi, commentaire historique de 2, 2, q. 1, a. 2 (Mélanges thomistes), Le Saulchoir-Kain 1932, 123/40.

Ders., Notes de lexicographie philosophique médiévale: Antiqui, moderni. Rev. sc. phil. th. 17 (1928) 82—94. Vgl. dazu Rech. th. anc. méd. 8 (1936) 143 n. 103.

Degen, E., Welches sind die Beziehungen Alb. d. Gr. „Liber de causis et processu universitatis zur *Στοιχείωσις θεολογική* des Neuplatonikers Proclus und was lehren uns dieselben? J. D. München 1902.

Domanski, B., Die Psychologie des Nemesius, in: Baeumker Beitr. III 1, Münster 1900.

Doms, H., Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus, Breslau 1929.

Drouin, F. M., Le libre arbitre dans l'organisme psychologique selon Albert le Grand, in: Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du 13. siècle II (Paris 1932) 91—120.

Ehrle, F., L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII, Xenia thomistica, Roma 1925, III p. 517—588.

Endres, J. H., Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre, PhJhb 1 (1888) 24—55; 203—225; 227—296.

Engelhardt, J. G., Adam de Puteorumvilla, un maître proche d'Odon Rigaud, Rech. th. anc. méd. 8 (1936) 61—78.

Filthaut, E., Roland von Cremona, Vechta 1934.

Fries, A., Um neue theologische Abhandlungen Alberts des Großen, Angelicum 13 (1936) 60—92.

Garrigou-Lagrange, R., Intellectualisme et liberté chez S. Thomas, Rev. sc. phil. th. 2 (1907) 649—673.

Ders., Dieu, son existence et sa nature, Paris 1919.

Gaul, L., Alberts des Großen Verhältnis zu Plato, in: Baeumker Beitr. XII 1, Münster 1913.

Geyer, B., Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule, in: Baeumker Beitr. VII 2—3, Münster 1909.

Ders., Die philosophischen Schriften Peter Abaelards, in: Baeumker Beitr. XXI 1—3, Münster 1919. 1921. 1927.

Ders., Die patristische und scholastische Philosophie, Überwegs Grundriß, Bd. II, Berlin 1928.

Ders., Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin, PhJhb 30 (1917) 392—415.

Ders., De aristotelismo B. Alberti Magni (Alberto Magno, Atti della settimana Albertina), Roma 1932, 63—80.

Ders., Die Albert dem Großen zugeschriebene Summa naturalium (Philosophia pauperum), in: Baeumker Beitr. XXXV 1, Münster 1938.

Glorieux, P., Les questions disputées de S. Thomas, Rech. th. anc. méd. 4 (1932) 28—30.

Ders., Le correctorium corruptorii „Quare", Le Saulchoir 1927.
Görgen, J., Die Lehre des hl. Albertus Magnus von der Vorsehung und vom Fatum, Vechta 1932.
Grabmann, M., Gesichte der scholastischen Methode, Bd. II, Freiburg 1911.
Ders., Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung, München 1931.
Ders., Das Naturrecht von Gratian bis Thomas von Aquin, in: Mittelalterliches Geistesleben I (München 1926) 65—103.
Ders., Albertus Magnus und der lateinische Averroismus, in: Mittelalterliches Geistesleben II (München 1936) 287—323.
Ders., Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben, a. a. O. 324—412.
Ders., Die Werke des hl. Thomas von Aquin, in: Baeumker Beitr. XXII 1—2, Münster 1931.
Ders., Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen, Leipzig 1919.
Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter, in: Baeumker Beitr. VI 3, Münster 1907.
Guardini, R., Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung, Düsseldorf 1921.
Haberl, F., Die Inkarnationslehre des heiligen Albertus Magnus, Freiburg 1939.
Heimsoeth, H., Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, Berlin 1934.
Henquinet, F. M., Vingt-deux quaestions inédites d'Albert le Grand dans un manuscrit à l'usage de S. Thomas d'Aquin, The New Scholasticism 9 (1935) 283—328.
Ders., Les manuscrits et l'influence théologique d'Eudes Rigaud, Rech. th. anc. méd. 11 (1939) 324—350.
Henry, P., Le problème de la liberté chez Plotin, Rev. néosc. phil. 33 (1931) 318—339.
Hertling, G. v., Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung, in: Baeumker Beitr. XIV 5—6, Münster 1914.
Horten, M., Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali, Bonn 1913.
Ders., Die Philosophie des Islam, München 1924.
Jansen, B., Ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit aus dem dreizehnten Jahrhundert: Petrus Joh. Olivi, in: PhJhb 31 (1918) 230/8. 382—408.
Koch, J., Studien zur handschriftlichen Überlieferung des Traktates „De erroribus philosophorum", in: Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Baeumker Beitr. Suppl. III, Münster 1935, 862—877.
Kramp, J., Des Wilhelm von Auvergne Magisterium divinale. Gregorianum 1 (1920) 42—78; 538—584.
Kübel, W., Die lateinischen Aristotelesübersetzungen in den Frühwerken Alberts des Großen, Phil. Diss., Bonn 1933 (M.-Schr.). Teildr. s. DivTh(Fr.) 11 (1933) 241—268.
Kühle, H., Die Entfaltung des Gottesbegriffes zum Begriffe des höchsten Gutes nach Albert dem Großen, Münster 1931.
Ders., S. Alberti Magni, Quaestiones de bono (Florilegium patristicum. Ed. B. Geyer et Johannes Zellinger Fasc. XXXVI), Bonn 1933.
Lacombe, G., La vie et les œuvres de Prévostin (Bibl. thom.), Le Saulchoir 1924.

Landgraf, A., Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Scholastik, Scholastik 4 (1929) 362—389.
Ders., Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Frühscholastik, Scholastik 10 (1935) 161—192; 369—394; 508—540.
Lauer, H., Die Moraltheologie Alberts des Großen, Freiburg 1911.
Laurent et J. Congar, Essai de bibliographie albertienne, Rev. thom. 33 (1931).
Lechner, J., Eine Trierer Handschrift mit dem 2. und 3. Buch des Sentenzenkommentars von Odo Rigaldi, Franz. Studien 23 (1936) 201—207.
Lottin, O., Les définitions du libre arbitre au 12. siècle Rev. thom. 32 (1927) 104—120; 214—230.
Ders., La theorie du libre arbitre pendant le premier tiers du 13. siècle, Rev. thom. 32 (1927) 350—382.
Ders., Le traité du libre arbitre au 13. siécle, Rev. tom. 32 (1927) 446—492, 34 (1929) 235—268.
Ders., Le libre arbitre chez S. Thomas d'Aquin, Rev. thom. 34 (1929) 400/30.
Ders., L'influence littéraire du chancelier Philippe sur les théologiens préthomistes, Rech. th. anc. méd. 2 (1930) 311—329.
Ders., La date du „De malo" de Thomas d'Aquin, Rev. hist. eccl. 24 (1928) 373—388.
Ders., Une question disputée d'Odon Rigaud sur le libre arbitre, Rev. thom. 36 (1931) 886—895.
Ders., Le Droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, Bruges 1931.
Ders., La phychologie de l'acte humain chez Jean Damascène et les théologiens du 13. siècle occidental, Rev. thom. 36 (1931) 631—661.
Ders., La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux 12. et 13. siècles, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge 6 (Paris 1932) 49—173. Betr. Alberts siehe 78—81.
Ders., Le rôle de la raison dans l'Ethique d'Albert le Grand (Alberto Magno, Atti della settimana albertina, Roma 1932) 153—177.
Ders., Notes sur les premiers ouvrages d'Albert le Grand, Rech. th. anc. méd. 4 (1932) 73—82.
Ders., Liberté humaine et motion divine de S. Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277, Rech. th. anc. méd. 7 (1935) 52—69; 156—173.
Ders., Le libre arbitre au lendemain de sa condamnation 1277, Rev. néosc. phil. 38 (1935) 213—233.
Ders., Albert le Grand et l'Ethique de Nicomaque, in: Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Baeumker Beitr. Suppl. III, Münster 1935, 611—626.
Ders., La nature du libre arbitre dans la jeune école dominicaine d'Oxford, Rev. sc. phil. th. 24 (1935) 268—283.
Ders., Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand, Rech. th. anc. méd. 8 (1936) 117—153.
Ders., Les premiers exposés sur la loi éternelle, Eph. Lov. 14 (1937) 287/301.
Ders., Psychologie et morale à la faculté des arts aux approches de 1250, Rev. néosc. phil. 42 (1939) 182—212.
Mandonnet, P., Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII. siècle. Etudes critiques et documents inédits, Phil. Belges, Louvain 1911. 1908.
Mänser, G. M., Alberts Stellung zur Autorität seiner Vorgänger, Div. Thom. (Freiburg) 2 (1914) 75—85.
Martin, P., L'œuvre théologique de Robert de Melun, Rev. hist. eccl. 15 (1914) 456—489.

Meersseman, G., Introductio in opera omnia B. Alberti Magni O. P., Bruges 1931.

Ders., Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédecesseurs, Angelicum 9 (1932) 63—76.

Péghaire, J., La causalité du bien selon Albert le Grand, in: Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du 13. siècle II (Paris 1932) 69—89.

Ders., Le couple augustinien: Ratio superior — ratio inferior, Rev. sc. phil. th. 23 (1934) 221—240.

Ders., L'axiome „Bonum est diffusivum sui" dans le néoplatonisme et le thomisme, Rev. Univ. Ottawa 1 (1932) Sect. spec. 5*—30*.

Pelster, Fr., Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen, Freiburg 1920.

Ders., Zur Datierung der Aristotelesparaphrase des hl. Albert des Großen, ZkTh 56 (1932) 423—436.

Ders., Um die Datierung von Alberts des Großen Aristotelesparaphrase, PhJhb 48 (1935) 443—461.

Ders., Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikaners Richard Fishacre (gest. 1248), ZkTh 54 (1930) 518—553.

Ders., Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales, Scholastik 6 (1931) 31—53.

Ders., Beiträge zur Erforschung des schriftlichen Nachlasses Odo Rigaldis, Scholastik 11 (1936) 518—542.

Pelzer, A., Le cours inédit d'Albert le Grand sur la morale à Nicomaque, recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin, Rev. néosc. phil. 24 (1922) 333—361; 479—520.

Pergamo, B., De quaestionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Guillelmi de Melitona et codicis 782 circa naturam theologiae deque eorum relatione ad Summam theologicam Fr. Alexandri Halensis, Archivum Franciscanum Historicum 29 (1936/37) 3—54.

Pouillon, H., Le premier traité des propriétés transcendentales. La Summa de bono du Chancelier Philippe Rev. néosc. phil. 42 (1939) 40—77.

Reilly, G. C., The psychology of Saint Albert the Great compared with that of Saint Thomas. A dissertation, Washington 1934.

Rolfes, B., Die Philosophie des Aristoteles, Leipzig 1923.

Salman, D., Albert le Grand et l'averroisme latin, Rev. sc. phil. th. 24 (1935) 38—65.

Sauter, C., Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie, PhJhb 23 (1910) 183—195; 367—380; 469—486.

Schmaus, M., Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927.

Ders., Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus II. Teil, 1. Bd., in: Baeumker Beitr. XXIX 1. Halbb., Münster 1930.

Schneider, A., Die Psychologie Alberts des Großen, in: Baeumker Beitr. IV 5—6, Münster 1903. 1906.

Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte III^4, Leipzig 1930.

Sertillanges, A. D., Der hl. Thomas v. Aquin, Hellerau 1928.

Steele, Opera hactenus inedita Rogeri Baconis, Fasc. XI. Metaphysica Vetus, Oxonii-Londini 1932; Fasc. XII. Liber de causis, Oxonii-Londini 1935.

Stegmüller, Fr., Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas von Aquin J. D., Freiburg 1929.

Stockums, W., Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik, Freiburg 1911.

Stohr, A., Die Trinitätslehre Bonaventuras, Münster 1928.
Ders., Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg, Münster 1928.
Synave, P., Le problème chronologique des questions disputées de S. Thomas d'Aquin, Rev. thom. 31 (1926) 154—159.
Verweyen, J., Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909.
Wittmann, M., Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin zu Avencebrol, in: Baeumker Beitr. III 3, Münster 1900.
Ders., Die Ethik des Aristoteles, Regensburg 1920.
Ders., Die Ethik des hl. Thomas von Aquin, München 1933.
Ders., Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin, historisch untersucht, PhJhb 40 (1927) 170—188; 285—305.
Zeller, E., Die Philosophie der Griechen II 2^3, Leipzig 1879.

Einleitung.

Das Willensproblem in Philosophie und Theologie.

Zu den sechs großen Themen der abendländischen Philosophie rechnet Heimsoeth das Willensproblem[1]. Und Benz seinerseits erbringt den geschichtlichen Nachweis, daß in der Väterzeit die Grunddogmen christlicher Theologie: das Trinitätsdogma, das Schöpfungsdogma und das christliche Dogma von der Willenslehre in unlösbarem Bunde stehen, Zustimmung finden oder häretische Umdeutung erfahren je nach dem Stande der Willensmetaphysik[2]. In den Zeiten der mittelalterlichen Scholastik, in die uns die vorliegende Arbeit hineinführt, war die geistige Lage nicht viel anders. Schon Görgen hat bei der Behandlung der albertinischen Vorsehungslehre verschiedentlich daran erinnert[3], und im Verlauf dieser Untersuchung soll des weitern aufgezeigt werden, wie Albertus Magnus, der die Hochscholastik heraufführte, den andringenden theologischen Zeitirrtümern schließlich nur die Grundsätze überkommener und, wo nötig, zeitgemäß geprägter Willenstheologie entgegenzustellen brauchte, um sie innerlich zu überwinden. Der Einbruch ins Reich des Glaubens war abgewehrt. Schwieriger war die Aufgabe, die dem Wissen gestellt blieb. Natur, Funktion und Freiheit des Willens galt es, philosophisch zu erforschen und zu bestimmen. Das Ergebnis dieser philosophischen Willensspekulation ist bei Albert dem Großen weniger klar als seine Willenstheologie. Zu gewaltig und zu verschiedenartig war das alte und das neue Material, das sich ihm darstellte und das der Bewältigung harrte. Um so lehrreicher ist es, den Meister gewissermaßen noch an der Arbeit und sein Werk im Werden zu sehen. Zwei Dinge sollen uns bei dieser Schau interessieren; einmal die Frage: was ist albertinisches Eigengut

[1] H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, Berlin 1934. Vgl. S. 249/307.

[2] E. Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart 1932. Vgl. z. B. S. 79/82, 331 ff., 341 ff., 358 ff.

[3] J. Görgen, Die Lehre des hl. Albertus Magnus von der Vorsehung und vom Fatum, Vechta 1932.

und was überliefertes, und sagen wir gleich, augustinisches Schulgut; aus welchen scholastischen Quellen ist es Albert zugeströmt? Sodann werden wir zu erkennen suchen, in welchem Umfange der doctor universalis sich die Stoffe der neuen aristotelischen Philosophie aneignete, welche Bedeutung sie für seine Willenslehre gewinnen. Daß der neuentdeckte und von Albert christianisierte Aristoteles der mächtigste Förderer des geisteswissenschaftlichen Fortschritts für Albert, wie für die mittelalterliche Scholastik überhaupt war, ja geradezu ein neues Zeitalter abendländischer Geistigkeit heraufführte, ist hinlänglich bekannt. Uns obliegt es, dem aristotelischen Einfluß auf die Willenslehre Alberts im einzelnen nachzugehen.

So sind es zwei Geistesgrößen aus der Vorzeit, die neben scholastischen Autoren Alberts Anschauungen von Wille und Freiheit gestalten: Aristoteles und Augustinus. Zwei Namen, die zwei Grundhaltungen und zwei verschiedene Lehrrichtungen und zwei Etappen der Willensphilosophie und Willenstheologie bezeichnen. Aristoteles ist Repräsentant des typisch-griechischen Intellektualismus, Augustinus hingegen Hauptvertreter des abendländisch-christlichen Voluntarismus. Typisierungen dieser Art werden im allgemeinen mit Vorsicht aufgenommen. In unserm Fall soll sich aber zeigen, daß sie berechtigt sind. In dieser Einleitung, in der die Vorgeschichte der Willenslehre in einer kurzen Skizze gezeichnet werden soll, verwenden wir sie zunächst als methodischen Behelf.

1. Daß die griechische Lebensauffassung, wie sie sich in der Philosophie eines Sokrates und Plato ausspricht, durch den Primat des Wissens und der Einsicht charakterisiert wird, läßt sich mühelos feststellen. Das Wissen gilt als ursprünglichste und tiefste Leistung im geistigen Leben der Menschen; von der Einsicht ist Wollen und Handeln, Gut und Bös der Menschen durchaus abhängig[4]. Gottes Logos und *διάνοια* ist der schöpferische Grund der Gestirne, das Ursprungsprinzip der Weltseele[5]. Aristoteles bleibt im ganzen dieser intellektualistischen Denkweise treu. Auf die Entscheidungen des Willens hat die Erkenntnis einen maßgebenden Einfluß. Allerdings ist sie nur Bedingung der Willenswahl[6]; die letzte Entscheidung trifft der Wille und zwar ungenötigt durch den Verstand[7]. Bei den Aristoteleskommentatoren

[4] H. Heimsoeth, a. a. O. 249/50.

[5] Plato, Tim. 38 c (ed. Rivaud, Paris 1925, Platon tom. X, S. 152).

[6] Phys. II 5. 197 a 7; Met. XI 8. 1065 a 32.

[7] Eth. III 5. 1113 a 10. 15. H. Heimsoeth hat S. 250/1 diese und ähnliche Stellen im aristotelischen Intellektualismus untergehen lassen.

herrscht die Neigung vor, die freie Willenswahl ganz in die Vernunft zu verlegen, so bei Aspasius[8]. Die ältere Stoa, die den Schicksalsglauben mit dem untrüglichen Freiheitsbewußtsein zu vereinen hat, weiß sich zwischen einer voluntaristischen[9] und einer intellektualistischen[10] Auffassung nicht zu entscheiden. Nach der ersteren deckt sich die freie Tat mit der bloßen Willenshandlung; nach der andern wäre die Freiheit im Urteilsakt.

Dem freiheitsgefährdenden Schicksalsglauben der Stoiker gegenüber betonen die Aristoteliker, so Boethius[11], einer ihrer glänzendsten Vertreter, mit aller Entschiedenheit die Willensfreiheit. Als Reaktion gegen die voluntaristischen Tendenzen der Stoa stellen sie die These auf, das freie Handeln wurzle in der Vernunft, ja es falle mit der Vernunfttätigkeit zusammen — ein Intellektualismus, der die Gedanken des Aristoteles selber verdunkelt. Daneben erhalten sich auch bei den Aristotelikern voluntaristische Elemente[12]. Nach dem Vorbild des Aristoteles gilt die freie Entscheidung als ein auf Überlegung beruhendes Wollen. — Leitmotiv in all' diesen Systemen bleibt die Frage: Wie verhält sich die Wahlfreiheit zu Verstand und Wille? Mit diesem Problem wird sich auch die ganze Scholastik zu beschäftigen haben.

Neuartig und voll dialektischer Spannung ist die Willensspekulation im Neuplatonismus. Diese Dialektik muß vom neuplatonischen Gottesgedanken her verstanden werden[13]. Der Gott Plotins ist im Grunde durchaus intellektualistisch bestimmt. Gott ist überwesentliches Sein, absoluter Geist[14]. Ihm eignet Neigung und Wille zur Hinkehr zu sich selber, zur Selbstschau und Selbsterkenntnis[15]. In dieser Selbstschau formiert und hypostasiert er sich als reiner Intellekt[16]. Der Intellekt ist die erste Substanzierung des „Einen“[17]. In diese intellektualistische Gottesauffassung dringt jedoch ein dynamistisch-voluntaristisches Element: der Intellekt des absoluten Geistes wird durch einen ἔρως mit seinem Ursein verbunden[18]; der Intellekt ist die Kraft

[8] In Eth. Nic. Ed. Heylbut, Berol. 1889, 67, 8.

[9] Vgl. H. v. Arnim, Stoicorum vetera fragmenta II 285, 3; 286, 21; 295, 1.

[10] Fragm. III 129, 1. 7 ff.; 110, 38; 115, 4 ff.

[11] In librum de interpretatione editio secunda 3 (PL 64, 492 B—493 B).

[12] Eustratius, In Eth. Nic. Ed. Heylbut, Berol. 1892, 279, 16; 281, 21. Auch Boethius hat voluntaristische Gedankengänge a. a. O. (PL 64, 496 C, 498 A, 502 D).

[13] Siehe Benz, a. a. O. 289.

[14] A. a. O. 193 ff. Dort die Einzelangaben und Verweise.

[15] Plotin, Enn. VI. VII 16 (II 445, 23 ff.).

[16] Enn. V. I 7 (II 169, 17).

[17] Enn. I. VIII 2 (I 100, 1 ff.). Vgl. Benz, a. a. O. 210/2.

[18] Enn. V. I 6 (II 169, 12). Vgl. Benz, a. a. O. 218/20.

der Bewegung und Ruhe[19]; er wird einfach als Wille bezeichnet[20]. In diesem Zusammenhang und bei Erörterung der Freiheit des „Ersten" kommt Plotin auf den menschlichen Willen zu sprechen. „Der freie Wille ist nicht in äußerer Betätigung, sondern im Denken und Schauen der Tugend selbst zu suchen, damit offenbar wird, daß das Unmaterielle das Freie ist"[21]. Die wahre Freiheit existiert nur im denkenden, reinen Intellekt[22], und der Wille ist das Denken[23]. Nach Analogie der Freiheit des Menschen, die nur durch Teilnahme an der göttlichen Geistnatur besteht, wird nun das Hauptproblem, die Frage nach der absoluten Freiheit des Geistes gelöst: es besteht darin, daß das Eine und Gute sich selber will[24]. Durch den Willensbegriff wird so die Transzendenz des Einen gesprengt. Früher hieß es, das „Eine" sei vor seiner Hypostasierung durch die Selbsterkenntnis weder als Wollen, noch als Denken, noch als Bewegung zu fassen[25]. Wenn Benz das Ungriechisch-Voluntaristische im Gottesgedanken Plotins auf die orientalische Gottesidee und Willensspekulation zurückführt[26], so dürfte er doch weit entschiedener, als es geschehen ist, auf biblisch-christliche Einflüsse Gewicht legen. Von Philo, dem Gewährsmanne Plotins, und seinem alttestamentlichen Gottesgedanken nimmt er nicht einmal Notiz.

2. Auf keinen Fall wird man aber Benz folgen, wenn er behauptet[27], daß der „abendländische Willensbegriff unter dem Einfluß des orientalischen Gottesgedankens am plotinischen Denken" sich entfaltet habe. Das Aufkommen des neuen „abendländischen Willensbegriffes" läßt sich viel einfacher erklären. Heimsoeth[28] hat mit Nachdruck den Finger darauf gelegt: der Einzug der biblisch-christlichen Gottesidee und Anthropologie hat die große Wende in der Willensmetaphysik des Abendlandes sowohl wie des Morgenlandes heraufgeführt. Nun löst sich das Rätsel der seltsamen Begegnung von Rom und Alexandrien in der einen gleichen Willenskonzeption — eine von Benz wohl angemerkte[29], aber nicht erklärte Verwandtschaft: die eine und gleiche Offenbarung führt den Ursprung der Weltdinge auf den

[19] Enn. III. IX 3 (I 349, 22 ff.).

[20] Enn. VI. VIII 13 (II 495, 4 ff.); VI. VIII 21; vgl. Benz, a. a. O. 293 ff.; 300 ff.

[21] Enn. VI. VIII 6 (II 485, 8 ff.).

[22] Enn. VI. VIII 5 (II 483, 10 ff.).

[23] Enn. VI. VIII 6 (II 485, 27 ff.). Vgl. Benz, a. a. O. 294 ff.

[24] Enn. VI. VIII 13 (II 495, 13; 496, 11 ff.).

[25] Enn. VI. IX 6 (II 517, 1 ff.). Vgl. Benz, a. a. O. 298/9.

[26] A. a. O. 310 ff. [27] A. a. O. 421.

[28] Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik . . . 253/4.

[29] A. a. O. 342. 421.

einfachen, allmächtigen Schöpferwillen zurück, der mit der göttlichen Substanz identisch und von seinen Wirkungen wesentlich verschieden ist. Ein und dieselbe Offenbarung gibt Tertullian dem Lateiner und Athanasius dem Alexandriner Anlaß zur Formulierung: Der lebende Wille des Vaters ist der Sohn[30]. Im Vollgefühl des Genügens am Inhalt des Kirchenglaubens setzt sich Irenäus über den intelligiblen Kosmos der Neuplatoniker, das Pleroma, die Äonen und den Bythos der Gnostiker hinweg mit der Behauptung: Der Wille Gottes ist der Seinsgrund aller Dinge[31], die bewirkende und vordenkende Ursache aller Zeit, alles Raumes, alles Äons und aller Natur[32]. Erster und Herr in allem ist der Wille Gottes[33]. Im Bereich der Anthropologie verkündet Irenäus das für christliches Lebensgefühl von jeher geltende Gesetz: Der Wille ist die über sich selbst frei herrschende Seelenkraft[34].

Das Gegenstück zu Irenäus ist Origenes der Philosoph. Wohl fehlt bei ihm die letzte Klarheit darüber, ob der Wille Gottes, aus dem der Sohn hervorzugehen scheint[35], die Substanz Gottes oder eine energetische Ausstrahlung Gottes ist[36], — diese Unklarheit des Systems ist der teure Preis, mit dem er seine übergroße Aufgeschlossenheit den neuplatonischen Ideen gegenüber bezahlen mußte, — doch kommt die eben vermißte Unterscheidung zwischen Substanz, Funktion und Wirkung des göttlichen Willens klar zum Vorschein, wenn Origenes streng biblisch lehrt, die Weltdinge seien in der absoluten Schöpferfreiheit Gottes begründet[37]. Ein Schatten dieser Freiheit ist das freie Wahlvermögen aller vernünftigen Wesen[38], das Origenes als Freiheit in moralischem Sinn, als Freiheit zum Geist oder zum Fleische faßt[39]. Die Freiheit ist Ursprung des Bösen[40]. Die Erlösung aus dem Bösen ist =

[30] Tert., De orat. c. 4 (CSEL 20, S. 183 Reifferscheid-Wissowa); Athan. c. Arianos III 63 (PG 26, 456 C—457 A).

[31] Adv. Haer. II 34, 2. 3 (PG 7, 835/6).

[32] Irenäus, fr. V aus Maximus tom. II op. p. 152 (Iren. ed. Harvey S. 477).

[33] Adv. Haer. III 8, 3 (PG 7, 867/8).

[34] Adv. Haer. IV 37, 1 (PG 7, 1099 B).

[35] De princ. I 2, 6 (Griech. christliche Schriftsteller Orig. 5, S. 34, 4 ff. Koetschau).

[36] E. Benz, a. a. O. 334/35. Die Zwiespältigkeit im System des Philosophen Origenes überwindet Athanasius eben dadurch, daß er den Sohn zum lebendigen Willen des Vaters macht, ihn dadurch dem wesenhaften göttlichen Willen gleichsetzt und von jeder Funktion oder Wirkung seines Willens unterscheidet. Sieh Benz 340.

[37] In libr. I Reg. hom. I 11 (Griech. christl. Schriftst. Orig. Bd. 3, S. 20).

[38] De princ. II 9, 6 (Orig. Bd. 5, S. 169 ff.).

[39] De princ. III 4, 2 (Orig. Bd. 5, S. 267). Siehe Benz 337/8.

[40] De princ. III 1, 20 (Orig. Bd. 5, S. 235).

„Besserung des Willigen“[41]. — Die neue Willensmetaphysik, das kann als erwiesen gelten, hat ihre Antriebe nicht in neuplatonischen Spekulationen, noch in abendländischer oder alexandrinischer Geistesart, sondern im grundsätzlich neuen Gottes- und Menschenbild, das die christliche Offenbarung vor die Welt hinstellte. Gewiß, bei den Lateinern fand das neue, mehr voluntaristisch eingestellte Denken stärkeren Widerhall. Das zeigt die Tatsache, daß der Timäus-Übersetzer Chalcidius den intellektualistischen Gottesgedanken Platos voluntaristisch umgestaltet[42], daß Marius Viktorinus ähnlich vorgehend in seinen vorchristlichen Schriften Plato sprechen läßt[43]: „Die Natur ist der (auf die Schöpfung gerichtete) Wille Gottes“. In seiner Trinitätsspekulation sodann, die seiner christlichen Zeit angehört, spielt der Willensbegriff, trotz starker sonstiger Anlehnung an die neuplatonische Philosophie, wieder eine bestimmende Rolle[44]. „Das göttliche Sein ist Wille zu sich selbst, und dieser Wille ist in Gott existent als innergöttliche Hypostase, als filius in gremio patris. Der Sohn ist also der Wille des Vaters“[45]. Firmicus Maternus nennt Gottes Wille die perfecti operis substantia[46]. Gleichwohl bleibt es dabei: Nicht der lateinische Geist, sondern das Christentum war es, das der neuen Willensidee zum Durchbruch verhalf. Wir sehen es im folgenden noch weiter: Der Hörigkeit dem Neuplatonismus gegenüber, in dem Marius Viktorinus noch befangen ist, erwehrt sich Ambrosius, indem er, ganz auf die Offenbarung gestellt, die voluntaristische Konzeption des Gottesgedankens voll zur Auswirkung bringt. Schöpfung, Ablauf, Bestand der Welt ruhen ganz in Gott, d. i. in seinem Willen[47]. Die Schöpfungsidee des Timäus kritisiert er als unzulänglich; denn Gott ist nicht bloß geistiges Bildprinzip (inventor figurae), er ist operator naturae[48]. Gottes Wille ist das Maß der Dinge[47].

---

[41] De princ. III 1, 15 (Orig. Bd. 5, S. 222).

[42] E. Benz, a. a. O. 343/50.

[43] Explanationes in rhetoricam M. Tulli Ciceronis ed. Halm, rhet. lat. min. I 24 (S. 215, 23/35). Siehe dazu Benz, a. a. O. 350/53.

[44] Siehe M. Victorinus, Comm. ad Eph. 1, 1 (PL 8, 1236 C).

[45] E. Benz, a. a. O. 79.

[46] Firmicus Maternus, De errore XXVI 3 (Ed. Ziegler, Leipzig 1908, 68).

[47] Ambrosius, Exam. II 2, 4 (CSEL 32[1], S. 43 f. Schenkl). A. a. O. I 5, 19 (S. 16).

[48] Exam. II 1, 1 (CSEL 32[1], S. 41). Daß hier die Schöpfungsidee des Timäus getroffen werden soll, zeigt Benz, a. a. O. 358 ff. Wenn Ambrosius mit der Idee der Wirkursächlichkeit Gottes gegenüber der Welt über die der Formursächlichkeit hinausgehen will, so begegnen wir später in der Scholastik z. B. bei Albert dem umgekehrten Verfahren. Um das von Avicenna aufgestellte

Als typischer Vertreter des abendländischen Voluntarismus, als sein wahrer und eigentlicher Begründer gilt mit Recht Augustinus. Seine Willensspekulation steht großenteils im Dienst seiner Trinitätslehre. Ein Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit sieht Augustinus in einer irdischen dreimaligen Trias:

1. res ipsa, visio, intentio animi[49];
2. memoria (continens speciem rei alienae), intelligentia (interna visio), voluntas[50];
3. interior memoria mentis, qua sui meminit,
   interior intelligentia, qua se intelligit,
   interior voluntas, qua se diligit[51].

In jedem Fall ist der Wille die copula, das Verbindungsglied, das den geschauten Gegenstand, den Urheber der Schau (= parens) mit der Schau selber (= proles) verbindet[52]. Insofern der Mensch dieses trinitarische Gottesbild in sich trägt, ist er Person[53]. Als das personbildende Prinzip erscheint dabei jedesmal der verbindende und abschließende Wille. Dieser Wille ist Liebe[54]. Und da es die Liebe ist, die zwei Leben verbindet[55], hat Augustinus in der Liebe das entsprechendste Bild zu der Person des Heiligen Geistes[56]. — Alles in der Welt des Nicht-Göttlichen geht vom schöpferischen,

Axiom: „Aus dem Einen kann nur Eines kommen" siehe 2. Teil Anm. 32, richtig zu stellen, zeigt Albert (S. th. I q. 55; siehe 2. Teil S. . . .) wie in der einen künstlerischen Uridee Gottes die Vielfältigkeit der Dinge beschlossen ist.

[49] De trin. XI 2, 2 (PL 42, 985).

[50] De trin. XI 3, 6 (PL 42, 988).

[51] De trin. XIV 7, 10 (PL 42, 1043); X 11, 18 (PL 42, 984).

[52] De trin. XI 9, 16 (PL 42, 997); XIV 6, 8 (1042); XIV 7, 10 (1044). Den copula-Begriff verwendet Augustinus im Anschluß an Marius Victorinus, wie M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, 371/2 nachweist. Zu Marius Victorinus und seiner copula-connexio-Spekulation s. Benz 127/30. Voraussetzung und Vorbild derselben ist wahrscheinlich die Plotinische ἔρως-Idee. Vgl. Benz 219/20. Wenn es aber bei Augustinus heißt, daß durch den Geist Vater und Sohn verbunden werden und zwar in der einen und gleichen Substanz (vgl. De Trin. VIII, praef. 1. PL 42, 947; X 11, 18. PL 42, 983), so ist das spezifisch christlich. Nicht der Voluntarismus, sondern die Offenbarung hat das griechische Emanationsschema mit seiner sukzessiven Anordnung der Hypostasen überwunden, bei Marius Victorinus sowohl wie bei Augustinus — gegen Benz 129/30; 219/20. Und weiter ist über dem natürlichen Ursprung der Bezeichnung des Heiligen Geistes als der copula trinitatis der übernatürliche, offenbarungsmäßige nicht zu vergessen. Die Konkretheit und Lebendigkeit der Gottesoffenbarung (1 Jo 4, 7; 4, 8; vgl. De trin. XV 17, 31) geht Augustin über alle Versuche, die Rätsel der Dialektik des Geistes aus der trinitarischen Seinsweise der menschlichen Person zu lösen. Gegen Benz 395.

[53] De trin. XV 23, 43 (PL 42, 1090).

[54] De trin. XIV 6, 8 (PL 42, 1042); XIV 7, 10 (1044).

[55] De trin. VIII 10, 14 (PL 42, 960).

[56] De trin. XV 21, 41 (PL 42, 1089).

erhaltenden und leitenden Willen Gottes aus[57]. Er ist die Erstursache, auf die alle Zweitursachen zurückgehen[58]. Er ist unveränderlich, ein semel, simul et semper velle, quae vult[59]. Er ist eins mit der göttlichen Kraft. Gottes Kraft ist nicht größer als sein Wille, noch sein Wille größer als seine Kraft[60]. Und Wille und Kraft Gottes ist Gott selbst[61]. Zwischen dem Willen Gottes und den von ihm gewollten Geschöpfen dagegen besteht ein absoluter Abstand[62]. Der Primat des Willens, der in der Theologie Augustins hervortritt, wirkt sich auch in seiner Anthropologie aus. Der Wille ist in allen Affekten, in den Willen wird vor allem die Freiheit verlegt[63]. An den Willen des Menschen richten sich ja die Gebote Gottes, die ein unwiderlegliches Zeugnis unserer Freiheit sind: durch den Willen werden sie beobachtet[64]; unsern Willen sprechen die Ermahnungen des Herrn an[65], nichts haben wir so in der Gewalt wie unsern Willen[66], keiner Notwendigkeit ist unser Wille untertan[67], immer tragen wir den freien Willen in uns[68]. Die Freiheit des Menschen steht jedoch nur durch die Gnade und in ihr. So war die Freiheit der Urstandsgnade ein posse non peccare, die Freiheit der Seligen, die unverrückbar in der Gnade stehen, ist ein non posse peccare[69]; die Erbsünde bringt den Menschen in den Stand des non posse non peccare. Ursache alles Bösen und aller Sünde ist der Wille[70]. Der Anstoß des göttlichen Heilswillens bewirkt jedoch auch die Umbildung dieses sündigen Willens, und diese Willensänderung führt ihn in die göttliche Freundschaftsliebe ein[71], die im Gottanhangen (adhaerere deo) ihren letzten und ewigen Ausdruck findet[72].

[57] De trin. III 4, 9 (PL 42, 873). Dieser Stelle begegnen wir sehr oft in der Willenslehre der Scholastik. Zu Entsprechungen bei Plotin s. Benz 397/98.

[58] De trin. III 2, 7 (PL 42, 871).

[59] Conf. XII 15, 18 (CSEL 33, S. 321 Knöll).

[60] Conf. VII 46 (a. a. O. 145).

[61] Conf. VII 46 (a. a. O. 146): „Voluntas enim et potentia Dei Deus ipse est".

[62] De trin. III 4, 10 (PL 42, 874).

[63] De civ. Dei XIV 6 (CSEL 40², S. 11 Hoffmann).

[64] De gratia et libero arbitrio II 4; IV 8; IX 21; XV 31; XVIII 37 (PL 44, 883. 886. 894. 899. 904).

[65] A. a. O. IV 9 (PL 44, 887).

[66] De lib. arb. III, 7 (PL 32, 1274).

[67] A. a. O. III 8 (PL 32, 1275).

[68] De gratia et libero arbitrio XV 31 (PL 44, 899). Zum Vorausgehenden s. M. Wittmann, Die Ethik des hl. Thomas von Aquin, München 1933, 124/5.

[69] De corr. et gr. XII 33 (PL 44, 936).

[70] Ench. 23 (PL 40, 244). [71] De trin. V 16, 17 (PL 42, 922).

[72] De trin. XI 6, 10 (PL 42, 992). — Weitere Beiträge zur Willenslehre Augustins begegnen uns im Verlauf der folgenden Ausführungen.

Augustinus, der Voluntarist, wurde der einflußreichste Lehrer der folgenden Jahrhunderte. Auf philosophischem Gebiete erstand ihm ein mächtiger Konkurrent an Boethius und seiner aristotelisch eingestellten Willenslehre. Durch Augustinus und Boethius pflanzten sich die beiden Richtungen, der Voluntarismus und Intellektualismus, mit ihren gegenseitigen Spannungen und notwendigen Auseinandersetzungen ins Mittelalter hinein fort. Welcher wird Albertus Magnus den Vorzug geben? Der augustinischen? Trotz mancher Einseitigkeiten empfiehlt sich ihr Lehrgehalt dadurch, daß er offenbarungsmäßiger scheint, vor allem aber dadurch, daß er die undiskutierbare Autorität des Lehrers von Hippo und eine mächtige Schule auf seiner Seite hat. Oder wird Albert der aristotelischen Richtung folgen? Die Verwertung der aristotelischen Willenspsychologie durch Nemesius und Johannes Damascenus, die im M. A. und speziell bei Albertus Magnus hohes Ansehen genießen, die Neuentdeckung des Aristoteles und die dadurch ausgelöste mächtige aristotelische Bewegung, in der Albert als Bannerträger an der Spitze steht, die ziemlich durchgehende Folgerichtigkeit der aristotelischen Willenspsychologie lassen vermuten, daß Albert auch in seiner Willenslehre als Aristoteliker auftritt. In Wirklichkeit bekennt sich Albert letztlich und endgültig weder zu dem einen noch zu dem andern System[73]. In seiner Lehre über den Willen, das freie Wahlvermögen und die Freiheit laufen beide Strömungen bald mehr, bald weniger nebeneinander her oder durchdringen sich. Bei näherem Zusehen wird sich jedoch zeigen, daß der jüngere Albert eher aristotelisch denkt, während später, d. i. in *De 15 problematibus* und in der *Summa theologiae* die augustinische Schule an Macht über unsern Scholastiker gewinnt.

[73] Über die Stellung Alberts zu Aristoteles und Augustin siehe die treffende Darstellung bei G. C. Reilly, The psychology of Saint Albert the Great compared with that of Saint Thomas. A dissertation. Washington 1934, 75/76. In knappen Worten wird Wesentliches gesagt. Wenn G. C. Reilly dann aber die Willenslehre Alberts mehr augustinisch findet als peripatisch (S. 76), so bedarf diese Behauptung einer Überprüfung. Siehe im folgenden: 1. Teil, Kap. 2.

I. Teil.

Menschlicher Wille und menschliches Wahlvermögen nach Albertus Magnus.

In den Schriften Alberts[1] ist eine umfassende und thematische Willenslehre nicht zu finden. Der Grund ist weder Systemlosigkeit noch Mangel an psychologischem Interesse auf seiten des Autors[2]. Er ist einfach darin zu sehen, daß der Wille als solcher noch kein eigenes wissenschaftliches Problem darstellt. Weder in der traditionellen, zumeist an Augustinus orientierten Schulphilosophie, noch auch in der aristotelischen Philosophie, die Albert sich mit Feuereifer assimilierte und in ihrer Gänze der christlichen Welt zuzuführen beginnt, steht der Wille als solcher im Zentrum irgendeines Fragekreises[3].

In der Schule nimmt das freie Wahlvermögen (liberum arbitrium) als sittliche und religiöse Größe unter den Seelenfähigkeiten die beherrschende Stellung ein[4]. Ist doch das mittelalterliche Denken „trotz der prinzipiellen Anerkennung der Philosophie als eigener Wissenschaft in seinem Ausgangspunkt wie in seinem wesentlichen Interesse religiös bestimmt“[5].

Im aristotelischen Lehrgebäude kommt der Wille selber hinreichend ausführlich zur Behandlung und zwar einmal vom psychologischen, dann vom ethischen Standpunkt aus[6]. Unter der einen wie der anderen Rücksicht steht er jedoch unbetont im Rahmen einer höheren Systematik. Es ist deshalb ver-

---

[1] Vgl. Überweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, Berlin 1928, 402/16.

[2] Eine Unterstellung, von der sich A. Schneider leider fast durchgängig leiten läßt in „Die Psychologie Alberts des Großen“, in: Baeumker Beitr. IV 5—6, Münster 1903, 1906.

[3] Zur Willenslehre Alberts siehe die kurze Synthese bei: G. C. Reilly, The psychology of Saint Albert the Great compared with that of Saint Thomas, Washington 1934, 75/83.

[4] Siehe S. de creat. II. q. 69 prol. (B 35, 565); a. a. O. q. 63 prol. Zur religiös betonten Stellung des liberum arbitrium vgl. auch Abschnitt 2, Kap. 4.

[5] Überweg-Geyer 141.

[6] Psychologisch wird er in „De anima“, mehr ethisch in der Nik. Ethik behandelt.

ständlich, daß der Wille auch in den philosophisch-aristotelischen Schriften Alberts in seiner übergreifenden Würde und Stellung kaum zur Geltung kommt[7].

Zufolge dieser Quellen- und Problemlage bringen wir den Beitrag des doctor universalis zur philosophischen Willenslehre in 2 getrennten Abschnitten zur Darstellung:

1. Seine Lehre über den Willen. Sie umfaßt Naturstreben und vernünftig freies Wollen und dessen Resultante: Das freie und überlegt freie Handeln. — Diese Ausführungen Alberts sind in hohem Maße von Johannes Damascenus, Nemesius[8] und schließlich von Aristoteles[9] inspiriert und abhängig.

2. Seine Lehre über das freie Wahlvermögen. Hier wird das Ergebnis der selbständigen Spekulation Alberts über den stark theologisch gefärbten Schulbegriff des liberum arbitrium vorgelegt.

---

[7] Die Willenslehre Alberts findet sich am ausführlichsten in der Summa de homine, im folgenden als Summa de creaturis II zitiert, da sie mit der Summa de creaturis im engeren Sinn zusammen als ein Werk gedacht war. In dieser Schrift werden nacheinander die Schemata behandelt, nach denen die „Philosophen" zunächst, sodann die „Heiligen" die Einteilung der Seelenkräfte vorgenommen haben (siehe q. 69 B 35, 569; q. 73, a. 4 B 35, 618/19). Schnittpunkt ist die q. 69.

[8] Johannes Damascenus war durch die um 1150 von Burgundio v. Pisa angefertigte Übersetzung den Scholastikern von Petrus Lombardus ab bekannt. Er schöpft in seiner Psychologie, in der „nahezu vollständig mit Begriffen der aristotelischen Psychologie und Ethik operiert wird" (Überweg-Geyer 131) aus Nemesius, nicht direkt aus Aristoteles (a. a. O.). Nemesius seinerseits geht in seiner Schrift *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* direkt auf Aristoteles zurück, von dem, wie sich zeigen wird, wichtige psychologisch-ethische Begriffe herübergenommen sind. Nemesius war Albert d. Gr. durch eine von Burgundio angefertigte, von C. J. Burkhard (Gymnasialprogramm Wien-Untermeidling 1891. 1892. 1896. 1901/2) edierte Übersetzung bekannt. Er wird von Albert und den Scholastikern durchweg als Gregorius Nyssenus (Nicenus) zitiert, eine Verwechslung, die sich wohl daraus erklärt, daß auch der Nyssener ein anthropologisches Werk (*Περὶ παρασκευῆς ἀνθρώπου*) verfaßt hatte (Überweg-Geyer 120), und daß sich die Schrift des Nemesius bis ins 16. Jahrhundert unter den Werken des Gregor von Nyssa findet. Siehe B. Domanski, Die Psychologie des Nemesius, in: Baeumker Beitr. III 1 (Münster 1900) S. XI.

[9] Über die Beziehungen Alberts zu Aristoteles siehe: B. Geyer, De Aristotelismo B. Alberti Magni, in: Atti della settimana Albertina, Roma 1932, 63/80.

1. Abschnitt.

Der Wille.

1. Kapitel.

Naturtrieb und Wille.

1. Im Anschluß an die Philosophen, im besondern an Aristoteles[10], rechnet Albert[11] das Strebevermögen zusammen mit intellectus practicus und Phantasie zur virtus motiva[12].

---

[10] Zum Vergleich seien hier folgende Punkte der aristotelischen Lehre hervorgehoben:

a) Nach Aristoteles ist die Seele eine Substanz, die die Vermögen zur Einheit bindet. Im Grunde dieser Substanz wurzeln die von ihr und auch voneinander verschiedenen Vermögen. De an. I 5. 411 b.

b) Es sind dies das vegetative, das sensitive, das intellektive und das örtlich bewegende Vermögen. De an. II 2. 413 b 11. 12.

c) Hinzu kommt das immer mit dem sensitiven verbundene appetitive Vermögen. Es ist entweder sinnliches Begehren (*ἐπιθυμία*, desiderium) oder Zornmut (*θυμός*, ira) oder geistiges Streben (*βούλησις*, voluntas). De an. II 3. 414 b 1. 2. So sind es der Vermögen fünf. De an II 3 414 a 31 f.

d) Das geistige Streben wird geweckt durch Vorstellungsbilder. De an. III 7. 431 a 15.

e) Der intellectus mit der Phantasie und der appetitus sind Prinzipien der örtlichen Bewegung, des motus processivus (*πορευτική*) zu unterscheiden von der elementaren Bewegung des Ziehens und Stoßens, der Ausdehnung und Zusammenziehung (pulsus, tractus; constrictio, dilatatio). De an. III 10. 433 b 21—27 und der vegetativen des Wachstums und der Abnahme. De an. III 9. 432 b 10. Zum Ganzen vgl. De an. III 10. 433 a 10—31.

f) Sie bewegen in dieser Ordnung: Das appetibile bewegt den appetitus; und das, was dieser erstrebt, ist auch Prinzip für den intellectus practicus. De an. III 10. 433 a 15 ff. — Eine nähere Erklärung gibt die Metaphysik: Der intellectus, der auf „opposita" gerichtet ist, löst dann eine Bewegung aus, wenn er durch den Willen zu einem bestimmt wurde. Met. VIII 5. 1048 a 10.

g) Erstbewegendes ist demnach das appetibile, das praktisch Gute, sei es nun ein wahres, sei es ein scheinbares Gut. Es ist movens immobile; ein bewegt Bewegendes ist das Begehrungsvermögen. Das Bewegte ist das Sinnenwesen. De an. III 10. 433 b 13—20.

h) An der Bewegung zum Guten hin nimmt in gewissem Sinne alles teil. Eth. nic. I 1094 a 2.
Jedes Ding erstrebt seine Form, die für es Vollendung, Bestes, ja geradezu etwas „Göttliches" ist. Phys. I 9. 192 a 23.
Etwas „Göttliches", weil, wie Thomas es erklärt, die von der Form heraufgeführte Actualität eine Teilnahme am actus purus ist. Kommentar des hl. Thomas in Phys. I, lect. 15, nr. 7 (Edit. Leon. II 53).

Dieses Bewegungsvermögen ist den vollkommeneren Sinnenwesen gegeben „propter indigentiam“[13]. Es wird im Menschen durch das Gute, das „primum movens immobile ist“, in Bewegung gesetzt[14]. Dabei bewegt das Gute nicht, insofern es in Wirklichkeit existiert, sondern als erkanntes und vorgestelltes Gut (intellectum et imaginatum)[15]. Soweit Intellekt und Phantasie auf das Begehren hingerichtet sind, haben sie gleichfalls als Beweger, jedoch als nachgeordnete Beweger zu gelten. Sie heißen auch mittelbare Beweger, die der Bewegung die Richtung geben (ut discernentia motum), wohingegen das Strebevermögen unmittelbares Prinzip der Bewegung ist, ut exequens motum[16]. Es ist hier

Bei Aristoteles ist allerdings dieses „Göttliche“ mehr im Sinne seiner naturalistischen Naturphilosophie zu verstehen, in der „*θεός*“ mit „*φύσις*“ zusammengestellt werden und die „*φύσις*“ in nicht näher definierter Weise als Ausdruck des Göttlichen erscheint. A. Schneider, Psychologie 280.

[11] S. de creat. II. q. 69 (B 35, 565); q. 73, a. 4 (B 35, 618/9).

[12] Vgl. Anm. 10 e. Die „auctores medicinae artis“ stellen der virtus motiva die virtus apprehensiva gegenüber, a. a. O. q. 65, a. 2. Sed contra 2 (B 35, 549 b). Andere, wie Johannes von Rupella, rechnen auch das liberum arbitrium zur „rationalis motiva“. Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae, Paris B. N. 15 952 fol. 252 v a:

„Rationalis motiva dividitur in voluntatem, rationem et liberum arbitrium, quod est conflatum ex voluntate et ratione“.

Vgl. O. Lottin, La psychologie de l'acte humain, Rev. thom. 36 (1931) 639.

[13] Albert, De an. l. III, tr. 4, c. 2 (B 5, 396 b). Die Begründung des Strebevermögens ist in dieser Form dem „Philosophen“ gegenüber Albert eigen.

[14] Albert, a. a. O. c. 7 (B 5, 404 b). Der Gedanke ist aristotelisch. Vgl. Anm. 10 g.

[15] Albert, a. a. O. c. 7. Der Gedanke verwertet eine aristotelische Idee. Vgl. Anm. 10 d.

[16] S. de creat. II, q. 62, a. 1 ad 2 (B 35, 535); De an. l. III, tr. 4, c. 7 (B 5, 404 b). — Eine aristotelische Lehre wird hier ausgedeutet. Siehe Anm. 10 f.

In S. de creat. II, q. 73, a. 4 (B 35, 619) ist die Einteilung in etlichen Punkten eine andere:

Die Virtus motiva ist:

I. nuntians motum — aut II. imperans motum.

ad I. Geschieht ersteres

1. secundum rationem rectam, quae est de bono et de malo simpliciter, so ist der intellectus practicus an der Arbeit;

2. geschieht die Bewegung secundum rationem boni et mali ut nunc, bald in geordneter, bald in ungeordneter Weise, so ist die Phantasie am Werk.

ad II. Und was die virtus motiva imperans angeht, so richtet sich

1. der Wille auf das bonum simpliciter und folgt dem intellectus practicus;

2. der appetitus concupiscibilis und irascibilis läßt sich dagegen von dem augenblicklichen Sinnengut (bonum ut nunc) bestimmen.

sowohl an das sinnliche wie an das geistige Strebevermögen zu denken. Mit Aristoteles unterscheidet Albert nämlich einen appetitus rationalis (= Wille) und ein irrationales Streben mit den Unterarten „sinnliches Begehren und Zornmut" (desiderium sive concupiscentia, animus sive irascibilis) [17].

2. Das vernünftige Streben der vernunftbegabten Wesen äußert sich in doppelter Weise:

a) als Naturwollen (thelisis — θέλησις). Dieses ist auf Objekte gerichtet, die zum Bestand und zum Fortbestand der Natur gehören.

b) als vernünftiges Streben (voluntas rationalis deliberativa [18]). Es heißt „vernünftig", nicht nur, weil es in der Vernunft wurzelt [19], sondern auch deswegen, weil es vernünftige Überlegung (inquirere et disponere et ordinare et consulere) voraussetzt [19]. Es richtet sich auf Objekte, für die man sich in überlegt freier Wahl (secundum prohaeresim) entschieden hat. Auf die Unterscheidung Natur- und Vernunftwille wurde Albert zunächst durch Johannes Damascenus [20] und Nemesius [21], und schließlich durch Aristoteles [22]

Dieser späteren Gruppierung der Bewegungskräfte möchte man entschieden den Vorzug geben: der Unterschied zwischen Wille und sinnlichem Begehren tritt klarer hervor als in der früheren Anordnung. So gelingt es Albert, eine gestrafftere Einteilung herzustellen und vor allem den Zusammenhang zwischen praktischer Vernunft und Phantasie einerseits, Wille und Begehren anderseits aufzuweisen.

Mißlich ist nur, daß praktischer Intellekt und Phantasie zu einer virtus motiva nuntians motum degradiert sind, während sie früher imperantes motum waren; daß das imperium jetzt dem appetitus zufällt, während es früher exequens motum war. Offenbar hat sich Albert inzwischen unter dem Eindruck der theologischen Autoritäten auf eine neue mehr harmonisierende Terminologie und Gliederung besonnen. Diese Autoritäten machen nämlich den Willen zur virtus imperans. Da jedoch früher Intellekt und Phantasie, die damals ja imperantes motum genannt wurden, doch wieder nur als mittelbare Beweger und discernentia motum auftraten, so liegt der Unterschied von früher und jetzt hauptsächlich in der Terminologie.

[17] S. de creat. II, q. 65 prol. (B 35, 547). Vgl. q. 73, a. 4 (B 35, 619); Albert, De an. III 4 (B 5, 411): Ethic. IX, t. 2, c. 2 (B 7, 573a). Vgl. Aristoteles, De an. II 3. 414b. 1. 2; III, 9. 432b 5f.

[18] S. de creat. II, q. 65, a. 1 (B 35, 548b).

„Naturalis enim est de constituentibus et salvantibus naturam. Deliberativa vero est de his, quae secundum prohaeresim eliguntur."

[19] S. de creat. II, q. 65, a. 2. ad q. 2 (B 35, 551/2).

[20] Jo. Dam. De fide orth. II, 22 PG 94, 944 (vgl. die Kritik A. Schneiders, in: „Die Psychologie Albert des Großen" 264/5).

Transl. Burgundionis Paris B. N. 14557 fol. 202rb. Siehe O. Lottin, La psychologie de l'acte humain chez Jean Damascène et les théologiens du 13. siècle occidental, Rev. thom. 36 (1931) 631/61. Dort ist zu Anfang der Text ediert.

(1) „Oportet cognoscere, quoniam rationalis natura principatur irrationali.

selber aufmerksam gemacht. Da nun der Vernunftwille sich nicht

Dividuntur enim virtutes anime in rationale et in irrationale. Irrationalis vero due sunt partes: Hec quidem inobediens rationi, scl. non suadetur ratione. Ergo inobediens quidem et que non persuadetur ratione, zooticum i. e. vitale, quod et pulsativum vocatur; et seminativum sed et generativum; et plantativum quod et nutritivum vocatur; huius autem est et augmentativum, quod et plasmat corpora. Hec enim non ratione gubernatur sed natura. Obediens vero et persuabile ratione dividitur in concupiscentiam et iram."

(II) A. a. O. fol. 204 vb—205 va:

„Oportet scire, quod anima nostra duplices habet virtutes, has quidem cognitivas, illas vero zoticas. Et cognitive quidem sunt intellectus, mens, opinio, imaginatio, sensus; zotice scl. appetitive sunt consilium (*βούλησις*) et electio (*προαίρεσις*).

Oportet scire quoniam naturaliter est incerta anime virtus appetitiva eius quod secundum naturam est, et omnium que, substantialiter nature assunt contentiva; que vocatur voluntas (*θέλησις*). Nam substantia quidem esse vivere et moveri secundum sensum et intellectum appetit, propriam concupiscens naturalem vel plenam essentiam. Ideoque sic determinant hanc naturalem voluntatem (*θέλημα*): thelima, id est voluntas, est appetitus rationalis, vitalis, ex solis dependens naturalibus; que thelesis, id est voluntas, quidem est ipse naturalis et vitalis et rationabilis appetitus omnium nature constitutivorum, simplex virtus, qui aliorum enim est appetitus non existens rationalis, non dicitur voluntas (*θέλησις*). — Voluntas (*βούλησις*) autem est qualiscumque naturalis, thelesis id est voluntas; scilicet naturalis et rationalis appetitus alicuius rei. Nam iniacet quidem hominis anime virtus rationabiliter appetendi. Cum igitur naturaliter motus fuerit ipse rationalis appetitus ad aliquam rem dicitur bulisis, id est voluntas. Bulisis enim, id est voluntas, est appetitus et desiderium cuiusdam rei rationalis. Dicitur bulisis, id est voluntas, et in his qui sunt in nobis et in his qui non in nobis sunt, hoc est in possibilibus et in impossibilibus.

[21] Durch Nemesius, insofern dieser den Unterschied zwischen „voluntas" und „electio" herausstellt. Die electio ist „appetitus consiliativus eorum, quae sunt in nobis'. Nemesius, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, Translatio Burgundionis, ed. C. J. Burkhard, Gymnasialprogramm Wien-Untermeidling 1901, c. 32, 19/21.

[22] Eth. III 4. 1111 b 26.

Vgl. S. de creat. II, q. 65, a. 2, q. 4 (B 35, 550):

„Quaeritur de distinctione quorundam dicentium, quod est voluntas finis et voluntas eius, quod est ad finem, cum Aristoteles dicat, quod voluntas est finis tantum, consilium autem eius, quod est ad finem."

Vgl. Arist. Eth. III 4, 1111 b 27; III 6. a 13. 17.

Eine Übersetzung des 2. und 3. Buches der Ethik (Ethica vetus, aus der dieses Zitat entnommen ist) wurde nachweislich zuerst von Alfred von Sareshel (Cl. Baeumker, Die Stellung des Alfred von Sareshel und seine Schrift „De motu cordis" in der Wissenschaft des beginnenden 13. Jahrhunderts, MSB 1913, 9. Abh. 47), dann von Wilhelm von Auxerre und Philipp d. K. benutzt (Überweg-Geyer 347). Die Ethica nova (1. Buch) ist nach 1220 bekannt. Siehe W. Kübel, Die lateinischen Aristotelesübersetzungen in den Frühwerken Alberts des Großen, Bonn 1933, vgl. bes. 43/84. Kübel weist nach, daß Albert in De creaturis vorzugsweise die ältere Übersetzung

auf Unmögliches richten kann, wie Albert im Anschluß an den Philosophen[23] meint, führt er

c) eine 3. allgemeine Art des Wollens ein, die „bulisis" (*βούλησις*)[24]. Sie richtet sich auf Mögliches, sowie auf absolut und relativ Unmögliches, d. i. auf Dinge, die sich gar nicht verwirklichen lassen (nicht sterben) oder aber nicht durch unsere Kraft[25].

3. Objekt des Vernunftwillens ist, allgemein gesagt, das Ziel, nicht die Mittel zum Ziel[26]. Das Suchen und Fragen nach den

(Ethica vetus et nova) benutzt. Siehe a. a. O. 49/50. Eine Benutzung der von Pelzer mitgeteilten Stellen einer alia translatio ist nach W. Kübel nicht zu erkennen (a. a. O. 57). Aus den übrigen (nur bruchstückweise übersetzten) Büchern bringt Albert außer dem achten keine Zitate (W. Kübel, a. a. O. 58). Siehe auch O. Lottin, Albert le Grand et l'Ethique de Nicomaque, in: Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Münster 1935, 611/26.

[23] Eth. III 4. 1111 b 21:
„Electio quidem non est impossibilium".
Vgl. Nemesius, der Aristoteles beistimmt, a. a. O.

[24] S. de creat. II, q. 65, a. 1 (B 35, 548 b).

[25] In der Summa theologiae (I, q. 79, m. 1 (B 31, 838); II, q. 99, m. 1 ad 2 (B 33, 233) fällt die bulisis ganz mit der voluntas deliberata der Summa de homine zusammen. Die „Alten" d. i. Praepositinus und Wilhelm von Auxerre (nicht Alexander von Hales, von dem Albert hier wohl nicht beeinflußt ist), die, wie mir scheint, unter stillschweigender Zustimmung Alberts sagen, das Wollen des Unmöglichen sei kein Wollen, sondern nur eine velleitas, mögen es gewesen sein, die Alberts frühere Bedenken gegen die einfache Zweiteilung: Naturwille—Vernunftwille zerstreuten, deshalb auch, weil, wie Albert sagt (S. th. II, q. 99, m. 1 ad 2 B 33, 233), die Alten sich auf Aristoteles berufen konnten, der in De an. III (10. 433 b 29; 434 a) lehrt, jede Bewegung des Willens müsse mit einer Bewegung des Verstandes und der Phantasie beginnen. Inwiefern Albert mit dieser Vereinfachung des Schemas in der S. th. mit Damascenus übereinstimmt, wird sich unten zeigen.

[26] S. de creat. II, q. 65, a 2 ad q. 3 (B 35, 552):
„Ad id, quod ulterius quaeritur, utrum omnis voluntas sit finis. Dicendum, quod sic, si accipiatur voluntas respectu voliti extra. Sed ibi finis accipitur, ut sit ultimum intentum per appetitum, hoc enim est semper determinatum: et propter hoc de ipso non est inquisitio et consilium, sed modus acquirendi ipsum non est determinatus et ideo consilium est de ipso. Si autem accipiatur voluntas non respectu obiecti extra sed respectu virium intra animam, quae movet ad actum, tunc verum est, quod voluntarie ratiocinatur et voluntarie disponit et consulit et hoc modo voluntas potest esse eius quod est ad finem; sed sic non propria sumitur voluntas bulisis, ut patet per ante dicta.

Si vero quaeratur, quare voluntas bulisis non sit de eo, quod est ad finem? Dicendum, quod nulla potentia appetitiva tantum, i. e. cuius non est apprehendere sed affici circa obiectum, distinguit aliquid vel ordinat, et omnis distinctio vel ordinatio est ex praecedenti apprehensione. Cum igitur in his, quae sunt ad finem, propter incertitudinem ipsorum exigitur distinctio et inquisitio et ordinatio, non potest esse voluntas de his.

Mitteln besorgt der Verstand, dessen Tätigkeit (inquisitio, consilium) in diesem Sinne dem Willen nachfolgt.

Gegen diese These Alberts erhebt sich das ernste Bedenken: Ist eine solche Grenzziehung: dem Willen das Ziel, der inquisitio und dem consilium die Mittel zum Ziel, nicht doch allzu schematisch und trotz der Autorität des „Philosophen", auf die er zurückgeht[27], recht unwirklich? Gewiß, so sagt man, überlegt der Arzt nicht, ob er heilen oder nicht heilen soll, der Redner überlegt nicht, ob er überzeugen oder nicht überzeugen soll, doch gibt es auch eine Reihe von Zielen, die sich zur Auswahl stellen. Nicht jedes Ziel legt sich ohne weiteres auf, das Ziel kann darum Gegenstand des Suchens und Überlegens sein[28]. Soweit Albertus durch diese Bedenken betroffen wird — Aristoteles steht nicht zur Verhandlung — ist dieses zu sagen:

1) Wir hörten schon, daß er von der voluntas ordinata sagte: „volitum antecedenter debet esse ex ratione determinatum"[29].

2) Die Frage: utrum omnis voluntas sit finis, beantwortet er mit einem bestimmten „ja", insofern mit „finis" die äußeren Objekte des Willens gemeint sind. Zum Verständnis dieser Behauptung wird noch folgendes beigefügt[30]: Ziel, finis, muß hier verstanden werden als das vom Willensvermögen als Letztes Gesuchte und Erstrebte. Wo immer das Strebevermögen in Tätigkeit ist (in omni appetente), liegt dieses Ziel fest. Gemeint ist damit keineswegs Gott, das letzte Ziel, wie manche behaupten, das hieße den Gedanken der „auctores" mißverstehen, die den Satz prägten: „voluntas est finis".

3) Noch ein weiteres ist zu vermerken: Nach den Ausführungen unseres Scholastikers muß in der These „voluntas est finis" der Wille reduplicative genommen werden. Es heißt nämlich: „Finis in omni appetente appetente suppositus est certus"[31]. Mit dieser Deutung löst sich der obige Einwand zum guten Teil.

Finis autem in omni appetente suppositus est certus et ideo voluntas est de ipso."

Diese Ausführungen Alberts über das Objekt des Willens mögen eigens angemerkt sein, da sie eine sehr treffende, den Willen in seinem eigenen seelischen Wesen aufhellende Erwägung darstellen. Verstandes- und Willensbewegung, so erfahren wir hier, stehen sich konträr gegenüber. Die erstere ist Bewegung vom Objekt her, die andere ist Bewegung zum Objekte hin. Den verschiedenen Objekten und der jeweils verschiedenen Bewegung entsprechen verschiedene Kräfte.

[27] Eth. III 4. 1111 b 26.

[28] Vgl. M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles, Regensburg 1920, 134/6; Ders., Die Ethik des hl. Thomas von Aquin, München 1933, 99/100.

[29] S. de creat. II, q. 65, a. 2 ad q. 2 (B 35, 551/2).

[30] A. a. O. ad q. 3 (B 35, 552).

[31] A. a. O.

4) Albert bemerkt dann außerdem: Noch eine Reihe anderer Objekte bietet sich dem Willen dar, Erwägungen und Überlegungen nämlich, durch die man die noch unbestimmten Wege zu seinem bestimmten Ziele sucht. Der Wille kann nun die inneren Seelenkräfte zu einem derartigen Suchen aktuieren[31]. In diesem Sinne richtet sich der Wille auf die Mittel zum Ziel. Allerdings, so wird beigefügt, ist das nicht mehr die „voluntas-bulisis" im eigentlichen Sinne[32].

Es bleibt denn bestehen: In jeglichem Wollen richtet sich der Wille selber auf das Ziel. Das gilt auch von der voluntas deliberativa. Im Anfang steht wenigstens ein „ultimum intentum", beim geordneten Willen ist es „ex ratione determinatum". Die Erwägung und Bestimmung der Mittel folgt nach. Sie geht nicht elicitive, sondern nur imperative vom Willen aus, insofern der Verstand andere Seelenkräfte in Bewegung setzt[33].

4. Zur Ausstattung des vernünftigen Strebens, des Naturwillens wie des Vernunftwillens, gehört die Freiheit. Von der *Summa theologiae*[34] wird im Sinne und mit Zuhilfenahme der aristotelischen Philosophie, wenn auch im Anschluß an die sogenannte augustinische Definition des Willens „Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid non admittendum vel adipiscendum"[35], die Freiheit als libertas spontaneitatis und libertas contradictionis gedeutet. Die erstere ist ausgesprochen in „cogente nullo", was Freiheit von äußerem Zwang, Selbstmächtigkeit und Selbstbestimmung besagt. In dieser Weise hat schon Aristoteles die Freiheit gesehen, wenn er sie als „esse causam sui"[36] beschreibt. Eine solche Freiheit haben nur die vernunftbegabten, nicht die vernunftlosen Wesen[37], die mehr Getriebene als Selbstbeweger sind[38]. Über die libertas a coactione hinaus haben die rationalen Wesen noch die libertas ad opposita (lib. contradictionis), wie es im Worte „ad aliquid non admittendum vel adipi-

[32] Vgl. M. Wittmann, Die Ethik des hl. Thomas v. Aquin, 99/100.

[33] S. de creat. II, q. 65, a. 2 ad q. 3 (B 35, 552). Vgl. Anm. 26.

[34] Siehe S. th. II, q. 99, m. 1 (B 33, 232/4); a. a. O. ad 2 (B 33, 233 a).

[35] Zur Herkunft dieser Definition vgl. Alex. Hal. Summa I, n. 266, Anm. 3; siehe auch Petrus Lomb. Sent. II, d. 26, c. 2 (n. 230).

[36] Vgl. S. th. II, q. 99, m. 1 ad 2 (B 33, 233 a). Zur Verwendung der Formel: „causa sui" in kausalem und finalem Sinn bei Albert und Thomas vgl. H. Doms, Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus, Breslau 1929, 264, Anm. 36. Dort auch über die Herkunft dieser Bezeichnung: „Die Bezeichnung causa sui für den Willen stammt aus Aristoteles Metaph. I, cap. 2 982 b 25/26. Sie hat dort finalen Sinn: sui causa (abl.). Die Verwendung des Ausdrucks als causa (nom.) sui ist selbständige scholastische Weiterführung."

[37] S. th. II, q. 99, m. 1 ad 3 (B 33, 233 b).

[38] Wie Damascenus sagt. De fide orth. II 27 (PG 94, 962 A).

scendum" zum Ausdruck kommt[39]. Sind doch die rationalen Fähigkeiten nach dem Philosophen „ad opposita"[40]. — Der Wille hat diese Freiheit als tätiger und aktiver Wille. Erst im Akt gelangt ja eine Potenz zur Vollendung[41].

5. Der Zusammenhang, der zwischen Albert und Johannes Damascenus in der Willenslehre besteht, wurde bereits angedeutet. Er muß nun genauer herausgestellt werden und dies unter gleichzeitiger Berücksichtigung des Verhältnisses der Vorgänger und Zeitgenossen Alberts zum Damascenustext. So wird es möglich, die Willenslehre Alberts in ihrer Eigenart recht zu beurteilen.

(I) a) Ein erstes: Die Unterscheidung zwischen „voluntas deliberativa" (voluntas eorum, quae secundum prohaeresim eliguntur) und „bulisis" findet sich als solche beim Damascener nicht. Die „bulisis" ist für ihn das vernünftige Streben (*λογικὴ ὄρεξις*), das auf Mögliches wie Unmögliches geht[42]. Ein vernünftiges Streben, das sich nur auf das Mögliche richtet, ist ihm unbekannt. Bei Aufstellung des Doppelbegriffes „voluntas deliberativa" — „bulisis" ist Albert jedenfalls von seinem anderen Gewährsmann, Nemesius nämlich, beraten, der auf den Unterschied zwischen consiliatio (*βούλευσις*) und electio (*προαίρεσις*) hinweist[43]. Dieser zeigt sich vorzüglich darin, daß die electio (proairesis) eine Überlegung voraussetzt und in einer freien Wahl besteht[44], sich somit nur auf Dinge richtet, die entschieden und abgemacht sind (iudicio statuta)[45], wohingegen die consiliatio (buleusis) das Wählbare und die Dinge mit ungewissem Ausgang zum Objekt hat[46]. Wie ohne weiteres ersichtlich, ist Nemesius seinerseits in diesem Lehrpunkte dem „Philosophen" verpflichtet[47].

---

[39] S. th. II, q. 99, m. 1 ad 1 (B 33, 233 a).

[40] Met. IX, 2. 1046 b 5.

[41] S. th. II, q. 99, m. 1 sol.

[42] De fide orth. II 22 (PG 94, 944 C—945 A). Vgl. den Burgundio-Text am Ende der Anm. 207.

[43] Nemesius, a. a. O. c. 32, S. 20 . . . Die innere Rechtfertigung der Unterscheidung zwischen voluntas deliberativa-bulisis (Albert), electio-consilium stützt sich auf die Annahme, das vernünftige Streben könne nur auf Mögliches gehen. Albert wie Nemesius haben diesen Gedanken bei Aristoteles gelesen. Eth. III 4. 1111 b 21.

[44] Nemesius, a. a. O. c. 21:

. . . „electio et eligibile fit id, quod praeiudicatum est ex consilio, cum assumpserit appetitum . . . Concluditur autem ex his, electionem esse appetitum consiliativum eorum, quae sunt in nobis."

[45] Nemesius, a. a. O. c. 32, S. 21.

[46] Nemesius, a. a. O. c. 32, S. 20, c. 33, S. 22.

[47] Vgl. Eth. III 4. 1111 b 21. Zur Psychologie des Nemesius vgl. B. Domanski, a. a. O. 140/44; A. Schneider, a. a. O. 265; F. M. Drouin, Le libre arbitre dans l'organisme psychologique selon Albert le

Albert ist sich der formellen Abweichung von Johannes Damascenus wohl bewußt. Er glaubt jedoch, seine Dreiteilung ergebe sich streng genommen aus Damascenus selber, „ex verbis Damasceni“ [48]. Jedenfalls ist ihm viel mehr als etwa Philipp d. Kanzler und den Franziskaner-Magistri daran gelegen, seinem Gewährsmann gerecht zu werden. Darüber weiter unten! Vorerst verfolgen wir die Differenzen zwischen ihm und Johannes Damascenus weiter.

b) Eine zweite Abweichung: Wenn Albert die thelisis der voluntas naturalis gleichstellt und zur voluntas deliberata in Parallele bringt, so trifft das nicht genau die Gedanken des Damasceners über *θέλησις*. Diese ist bei ihm das grundlegende Streben unseres Seins nach seiner naturhaften Vollendung. Im Gegensatz zu *βούλησις*, die der auf ein bestimmtes Objekt gerichteten Betätigung dieses Strebens gleichkommt, kann man *θέλησις* als etwas Potentielles bezeichnen.

c) Weiterhin richtet sich bei Johannes Damascenus *θέλησις* sowohl als *βούλησις* auf das Ziel und nicht auf die Mittel zum Ziel [49]. Bekanntlich ist Albert im allgemeinen derselben Ansicht, nur läßt er die voluntas-bulisis als Wollen im allgemeinen verstanden im Gegensatz zu thelisis (Naturwollen) in einem gewissen uneigentlichen Sinne auf die Mittel zum Ziel hingeordnet sein [50].

(II) Er ist übrigens nicht der einzige, dem die erwähnten Mißverständnisse unterliefen. Jener Theologe schon, der die Unterscheidung thelisis-bulisis in die abendländische Theologie einführte [51], Philipp d. Kanzler, faßt thelisis im besagten Sinne auf als aktives Naturstreben; bulisis ist für ihn das aktive vernünftige Streben [52].

Grand in: Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du 13. siècle II (Paris 1932) 101/103.

[48] S. de creat. II, q. 65, a. 1 (B 35, 548/9): „Tamen ex verbis Damasceni . . .“

[49] De fide orth. II 22 (PG 94, 944 B): (Wille = *θέλησις*); a. a. O. 944 C: (Wille = *βούλησις*); 945 A: (voluntas finis est).

[50] S. de creat. II, q. 65, a. 2 ad q. 3 (B 35, 552). Vgl. O. Lottin, La Psychologie de l'acte humain chez S. Jean Damascène et les théologiens du 13. siècle occidental Rev. thom. 36 (1931) 632.

[51] Vgl. O. Lottin, a. a. O. 637.

[52] Philipp der Kanzler, Summa de bono, Paris B. N. 3146 fol. 18 ra: „Appetitivas autem (Damascenus) ita dividit: Animae naturaliter inserta est virtus appetitiva eius, quod est secundum naturam et omnium, quae substantialiter naturae assunt contentiva voluntas; et vocatur thelisis et eius thelyma.“

Bulisis autem est appetitus rationalis ad aliquam rem, et haec voluntas est eorum, quae sunt in nobis, et quae non sunt in nobis. Est autem haec voluntas cum consilio, tunc est eorum, quae sunt ad finem.“

Ferner wird bei ihm thelisis-bulisis einfach einem älteren Schema, das uns noch nicht beim Lombarden begegnet[53], jedoch bereits Roland v. Cremona bekannt ist[54], der voluntas naturalis und rationalis nämlich, gleichgestellt. Man kann dieses Vorgehen nicht mit dem Text des Damascenus-Übersetzers Burgundio[55] erklären. Denn dort wird *θέλησις* wie *βούλησις* das Prädikat „naturalis et rationabilis appetitus" gegeben[55], und von dieser thelisis-voluntas naturalis heißt es, sie sei auf das Ziel hingeordnet, die bulisis-voluntas deliberata auf das Ziel und die Mittel zum Ziel.

Damascenus ist anderer Meinung; auch die bulisis geht bei ihm auf das Ziel. Eine ähnliche Behandlung wie beim Kanzler findet die damascenische *θέλησις-βούλησις* bei den vom Kanzler inspirierten Franziskanertheologen, bei Johannes v. Rupella[56] und seinem Gefolge — die Summa Halensis nicht ausgenommen. Johannes von Rupella übersetzt thelisis-bulisis mit voluntas naturalis und rationalis, und dies mit der größten Selbstverständlichkeit. Beide unterscheiden sich nur durch die Objekte: Hier notwendige Naturgüter, die notwendigerweise gesucht werden: Sein, Leben, Denken; dort frei erstrebbare Güter; hier das Ziel, dort Ziel und Mittel zum Ziel. Die Verwandtschaft des Textes mit den Ausführungen Philipps des Kanzlers läßt sich ohne weiteres feststellen. Ein gleiches gilt von dem, was der Franziskanertheologe in „De anima" über diesen Gegenstand schreibt[57].

---

[53] Er kennt nur „voluntas rationis" und „voluntas sensualitatis" Sent. III, d. 17, c. 2 (n. 108).

[54] Vgl. seine Summa, Cod. lat. 795 Bibl. Mazarine Paris fol. 27 v b; voluntas naturae = blinder Naturdrang; fol. 70 r b: voluntas rationis, die mit und ohne Überlegung, consiliata und non consiliata vorgeht. Siehe E. Filthaut, Roland von Cremona, Vechta 1934, 109.

[55] Vgl. Anm. 20 II.

[56] Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae. Paris, Bibl. nat. lat. 15 952 fol. 252 r b.

„Voluntatem autem dividit in thelisim i. e. voluntatem naturalem et rationalem. Thelisis sive voluntas naturalis est respectu bonorum naturalium, que non possumus non appetere, sicut esse, vivere, intelligere. — Voluntas rationalis est respectu bonorum non naturalium, que possumus velle et non velle. — Voluntas autem rationalis est respectu eorum, quae sunt in nobis et hoc possibilium et non possibilium, item finis et eorum, que sunt ad finem. Voluntas eorum, que sunt in nobis possibilium, est voluntas cum consilio, cuius multiplex est actus secundum Damascenum: consilium, iudicium, sententia, electio, impetus, usus.

[57] Summa de anima, Ed. Domenichelli, Prato 1882, 239. Übrigens sind die Ausführungen des Kanzlers wie die des Johannes von Rupella eine Art Paraphrase zur Übersetzung des Burgundio und geben sie zum Teil wörtlich wieder.

Johannes von Rupella ist für seine Ordensgenossen Vorbild, auch für den Verfasser der Summa Alexandrina und für Bonaventura.

Für die Summa Alexandrina[58] kommt thelisis-bulisis der voluntas naturalis und voluntas electiva sive deliberativa gleich, von denen die eine der Synderese, die andere dem liberum arbitrium entspricht; für Bonaventura[59] ist thelisis-bulisis = voluntas naturalis und voluntas deliberativa.

Viel größere Treue gegenüber Johannes Damascenus zeigt Albertus. Er nimmt nicht einfach die schematische Gleichsetzung vor: *θέλησις* = voluntas ut natura; *βούλησις* = voluntas ut ratio. Und noch ein weiteres: die bulisis bezieht sich für ihn nur im uneigentlichen Sinne auf die Mittel, im eigentlichen Sinne geht sie auf das Ziel, nicht auf die Mittel zum Ziel.

Den hohen wissenschaftlichen Ernst, mit dem Albert hier die Angaben des Damasceners behandelt, werden wir um so mehr zu schätzen wissen, als selbst sein genialer Schüler Thomas von Aquino gleich den Magistri der Zeit, wie es in der Summa de theologia heißt, die *θέλησις* des Johannes als voluntas ut natura deutet, die auf das Ziel geht, z. B. die Gesundheit, und die *βούλησις* als voluntas ut ratio, die zum Gegenstand die Mittel zum Ziel hat[60], z. B. die Medizin als Mittel zur Gesundheit. Dafür hat Thomas ein anderes Verdienst. Wir verdanken ihm eine gründliche Untersuchung über die Natur des Willens als solche. Albert weiß uns einiges zu sagen über das Objekt des Strebevermögens, seine Freiheit und wie wir sehen werden, seine Akte. Doch das spannendste Problem, jenes, bei dem es um die innere Gestalt des Strebevermögens als solchen geht, seine Beziehung zum Verstand und zum geistigen Erkennen, bleibt so ziemlich unerörtert. (Die Ausführungen Alberts in *De creat.* II, q. 70, a. 1 (B 35, 569) behandeln bereits, wie im zweiten Kapitel gezeigt wird, das freie Wahlvermögen und seine geistigen Grundlagen.) Bei Thomas geht hingegen von *De veritate* an durch sämtliche Werke die Idee der Neigung erzeugenden Formen[61]. Jede Form hat eine entsprechende

[58] Summa II, n. 388:

„Ex parte vero affectivae (vis motiva rationalis dividitur), cum dicitur alia voluntas *θέλησις*, alia *βούλησις* hoc est alia naturalis, alia electiva sive deliberativa, ut naturalis voluntas respondeat synderesi, deliberativa vero libero arbitrio."

Zu Alexander v. H. vgl. J. A. Endres, Die Seelenlehre des Alexander v. Hales, in: Ph Jhb, 1888, 284/5.

[59] In IV Sent. II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 3, obi. 1 (II 565).

[60] In III Sent. d. 17, q. 1, a. 1 qucula 3 ad 1, besonders aber S. th. III, q. 18, 1 sol. Zu den vorangehenden Ausführungen vgl. O. Lottin, La psychologie . . . 637/641. Bei O. Lottin auch die hier benutzten unedierten Texte.

[61] Siehe De veritate 22, 1; C. G. II 47 § 3; S. th. I, q. 80, 1; De malo q. 6 sol; S. th. I, II, q. 17, 1. Vgl. G. C. Reilly, The psychology of Saint

Neigung zur Folge. Die Naturform des bloßen Naturdings strebt auf das Eigensein des betreffenden Wesens hin, dessen Form es ist, will es erhalten und bewahren. Die erkennenden Wesen gelangen durch ihre Erkenntnis in den Besitz anderer, höherer Formen. Es sind die sinnlichen und die geistigen Erkenntnisformen. In ihnen waltet dasselbe Gesetz: sie lösen die Neigung nach jenem Ding aus, dessen Form sie sind. Es muß darum in den erkenntnisbegabten Wesen über das Naturstreben hinaus ein höheres Streben geben, das der Natur des jeweiligen Erkennens entspricht, ein sinnliches Streben nämlich als Folge der sinnlichen Erkenntnisform, ein geistiges Streben (= Wille) als Folge des geistigen Erkennens und der geistigen Erkenntnisform. Und weiter muß dem geistigen Erkenntnisobjekt, d. i. dem Sein als solchem, das Willensobjekt entsprechen, d. i. das Gute als solches. Es wird in jeglicher Willenstätigkeit erstrebt. Indem so Thomas mit strenger Konsequenz das Prinzip durchführt, daß Natur, Wirken und Objekt des Willens durch die Natur, das Wirken und das Objekt des Intellektes bestimmt werden[61], gelingt es ihm, die Notwendigkeit eines geistigen Strebens, seine letzte Verwurzelung im geistigen Sein und seine wesenhaften Beziehungen zum geistigen Erkennen aufzuweisen. Eine solch klare Schau vermissen wir bei Albert. Für ihn werden die Natur des Willens, seine Stellung im seelischen Organismus und die Grundgesetze seines Wirkens vor allem in der Tätigkeit des Willens anschaulich und sichtbar. Insoweit diese Offenbarung des Willens ist, kommt sie hier zur Sprache.

2. Kapitel.

Das freie und das überlegt freie Handeln.

Albert behandelt immer wieder[62], von Aristoteles[63] beraten und nicht selten auf die ebenfalls aristotelischen Ausführungen

---

Albert the Great compared with that of Saint Thomas. A dissertation, Washington 1934, 80. — Daß das Ziel den Willen durch eine Form bewegt, ist bei Albert (s. Anm. 71) nur so eben angedeutet; eine Formmetaphysik zwecks Erklärung der Natur des geistigen Strebens wird aber nicht weiter entwickelt.

[62] Von Albert behandelt in der Ethikparaphrase L. III, tr. 1, c. 1—23 (B 7, 195—223); S. th. II, q. 99, m. 1 ad 5 (B 33, 234).

[63] Aristoteles behandelt im 3. Buch der Nik. Ethik das ἑκούσιον (freiwillige) und das προαιρετόν (freigewählte).

a) Das Freiwillige wird bestimmt nach dem Unfreiwilligen (ἀκούσιον). Unfreiwillig ist, was aus Zwang, ohne innere Mitwirkung und das, was aus Unwissenheit geschieht. Eth. III 1, 1110 a 1 ff. Vgl. 1110 b 17.

b) Furchthandlungen sind aus Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit gemischt: mehr dem Freiwilligen ähnlich, weil das Wirkprinzip im Handelnden

des Nemesius und Johannes Damascenus Bezug nehmend, eine zweifache Willenstätigkeit: die willentliche Handlung (voluntarium) und die Wahlhandlung (prohaereticon). Je nachdem ein Tun ein mehr oder weniger vollkommener Ausdruck des Willens und seiner geistig-freien Wesensart ist, wird es als bloße Willenshandlung oder überdies als Wahlhandlung bezeichnet.

A. Die Willenshandlung (voluntarium).

1. Daß es freiwillige oder willentliche Handlungen gibt, ist daraus ersichtlich, daß manches Tun gelobt und belohnt, anderes getadelt und bestraft wird[64]. So hatte bereits Aristoteles[65] und gleich ihm Nemesius[66] argumentiert.

2. Was willentlich und freiwillig ist, wird am ersten an solchen Handlungen sichtbar, die nicht freiwillig sind. — Nicht freiwillig ist zunächst alles, was unter äußerem Zwang geschieht, überhaupt ein jegliches Tun, das keinem inneren Tätigkeitsprinzip entfließt, sondern von außen her gewirkt wird[67]. Soweit ihm diese Innerlichkeit des Tätigkeitsprinzips abgeht, soweit ist es nicht willentlich. An diesem Maßstab gemessen sind Lusthandlungen sicher freiwillig[68], Furchthandlungen sind teils freiwillig,

---

selbst ist, vielleicht aber doch schlechthin unfreiwillig, weil der Entschluß dazu nicht an und für sich vom Handelnden ausgeht. A. a. O. 1110 a 14 ff.

c) Lusthandlungen sind freiwillig, a. a. O. 1110 b 10.

d) Unfreiwillig ist auch, was aus Unkenntnis der Einzelumstände einer Handlung geschieht und nachher bedauert wird. Unkenntnis einer sittlichen Pflicht und ignorantia universalis ist eher schuldhaft. Eth. III 2, 1110 b 18—20; 31 ff. Beispiele a. a. O. 1111 a 1—17.

e) Freiwillig ist demnach: „cuius principium in ipso sciente singularia“ Eth. III 3, 1111 a 22 ff.

f) Die Willenswahl (electio) ist freiwillig, aber noch mehr. Nicht vernünftig Handelnden kommt das *ἑκούσιον* (das Spontane) zu, nicht das *προαιρετόν*. A. a. O. 4, 1111 b 4—14.

g) Die Willenswahl ist auch nicht = voluntas. Dieser geht auf das Unmögliche, sie nicht. Sie geht nur auf das, was wir vermögen. A. a. O. 4, 1111 b 21 f. 30. Der Wille geht auf das Ziel, die electio auf die Mittel, a. a. O. 4. 1111 b 26 ff.

h) Electio ist das „voluntarium praeconsiliatum“. A. a. O. 5. 1113 a 10; „consiliabile desiderium eorum, quae in nobis“ (*ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῶν*), a. a. O. 5. 1113 a 15.

[64] Alb. Ethic. l. III, tr. 1, c. 1 (B 7, 195/6).

[65] Eth. III, 1. 1109 b 31. 35.

[66] Nemesius, a. a. O. c. 28, S. 14.

[67] Alb. Ethic. l. III, tr. 1, c. 3 (B 7, 197/8). S. th. II, q. 99, m. 1 ad 5 (B 33, 234). — Aristotelisch. Vgl. Anm. 63 a.

[68] Alb. Etic. l. III, tr. 1, c. 7 (B 7, 202). — Aristotelisch. Vgl. Anm. 63 c.

teils unfreiwillig[69]: denn sie geschehen mit selbstgesetzter Zielstrebigkeit; auch Unfreiwilligkeit ist ihnen beigemischt; denn sie sind situationsbedingt und nicht schlechthiniger Ausdruck unseres Wollens und Wünschens[69]. Das Gefühl des Unwillens oder der Trauer, das bei solchen Furchthandlungen sich einstellt, zeigt hinreichend, daß sie nicht vollkommen willentlich sind[70].

3. Äußere Nötigung ist ein allgemein zugegebener Hinderungsgrund für die freie Selbstbetätigung des Willens. Die Selbstursächlichkeit wird durch Fremdursächlichkeit verdrängt. Bei jeder Willenstätigkeit ist aber neben dem inneren Arbeitsprinzip der freien Willenskraft, aus der der freie Akt entfließt, auch die Mitwirkung des gewollten Objektes zu beachten, zu dem der freiwillige Akt hinstrebt. Jedes voluntarium ist nämlich „in der Mitte zwischen Wille und Willensgegenstand".

Vom Willensgegenstand her nun kann es kommen, daß bestimmte Willenshandlungen, trotzdem sie willentlich sind, doch nicht mehr als solche willentlich genannt werden können. Der Willensgegenstand wirkt nämlich auf den Wollenden „informierend" ein, daß er so oder so, dieses oder jenes, die gleiche Sache unter diesem oder jenem Gesichtspunkte wolle[71].

Ist ihm nun die eine oder andere Seite am gewollten Gegenstand, ein Umstand des Ortes, der Zeit, der Personen entgangen (ignorantia), so ist sein Handeln unter dieser Rücksicht unfreiwillig, aber nur unter ihr; denn es fehlt die notwendige „Information" und somit auch die notwendige Intention[72]. In diesem Sinne reden wir von involuntarium per ignorantiam[73]. Ein Beispiel: An seinem gewohnten Platze übt sich einer im Bogenschießen und trifft einen zufällig des Weges kommenden Menschen, gegen den er nie etwas hatte: das bedauerliche Unglück ist für ihn involuntarium[74].

---

[69] Alb. Ethic. l. III, tr. 1, c. 4 (B 7, 198/9. — Aristotelisch. Vgl. Anm. 63 b.

[70] Alb. Ethic. l. III, tr. 1, c. 7 (B 7, 202). — Aristotelisch. Vgl. Eth. III 3. 1111 a 33.

[71] Alb. Ethic. l. III, tr. 1, c. 8 (B 7, 203/4):
„Tale autem voluntarium inter duo est, scl. inter volentem, a quo exit, et inter volitum, quod est movens volentem et ratio voluntarii et forma et finis movens per formam a volente conceptam et affectam. Forma, quia informat voluntatem ad hanc speciem vel illam."

[72] Alb. Ethic. l. III, tr. 1, c. 5 (B 7, 200/1). — In den Ausführungen über „Information" des Willens durch das Gewollte geht die Formulierung über Aristoteles hinaus.

[73] Alb. Ethic. l. III, tr. 1, c. 8 (B 7, 203/5). — Aristotelisch. Vgl. Anm. 63 d.

[74] S. th. II, q. 99, m. 1 ad 5 (B 33, 234).

Ganz anders als die ignorantia facti ist die ignorantia iuris[75] bzw. ignorantia universalis zu beurteilen. Sie macht eine Verfehlung noch schwerer und verdient nicht Nachsicht, sondern schärfsten Tadel. Wer sich dieser Unmenschlichkeit schuldig macht, gleicht dem Menschen, der sich selber die Augen ausreißt, damit er nicht recht sehen könne.

Inwiefern handelt der Böse aus Irrtum? Bei dieser Frage kommt in typischer Weise die Methode aristotelisch-scholastischer Ethik zum Vorschein, die das praktische Handeln als Ergebnis eines syllogismus practicus hinstellt, der als maior die determinatio operabilis und als minor den appetitus electivus ad operationem impetus hat[76].

4. Während ein Geschehen durch Fremdursächlichkeit und Unkenntnis der Einzelumstände der Handlung zum unfreiwilligen Tun wird, macht es die Selbstursächlichkeit des Handelnden und seine Kenntnis der Einzelumstände zur freien und willentlichen Handlung. „Voluntarium est illud, cuius principium est in ipso consciente singularia, in quibus est actus“[77].

Die zunächst verlangte Selbstursächlichkeit schließt jede äußere Verursachung aus (principium a nullo principiatum), gemeint ist: jeden äußeren Zwang; ebenso auch jede innere Behinderung der freien Selbstbestimmung (Furcht); noch mehr, die Handlung muß dem vollen Gebrauch der inneren Selbstbestimmung entfließen (secundum liberae facultatis potestatem).

Doch der Wille ist blind. Er bedarf eines Führers, der ihm seinen Gegenstand zeigt. Dieser Führer ist die Vernunft, und so nimmt der Wille gewissermaßen an der Vernunft teil. Und nichts ist als solches freigewollt, wenn es die Vernunft nicht zuvor unter der Rücksicht, unter der es gewollt wird, aufgezeigt hat[78]. Nur so

[75] Alb. Ethic. l. III, tr. 1, c. 11 (B 7, 207/8). „Juris“ bezeichnet hier die „collectio principiorum hominem ad rectum dirigentium“. Die Ausführungen sind im übrigen aristotelisch. Vgl. Anm. 63 d.

[76] Alb. Ethic. l. III, tr. 1, c. 10 (B 7, 206/7). Nach Aristoteles ist das Ziel für die praktischen Akte das, was das Prinzip für den Schluß ist. Phys. II, 9. 3. 200 a 20 f.; ähnlich Eth. II, 2. 1139 a 30 ff.; VIII 4. 1151 a 15 f.

[77] S. th. II, q. 99, m. 1, ad 5 (B 33, 234). Vgl. Alb. Ethic. l. III, tr. 1, c. 13 (B 7, 210/3). — Wörtlich aristotelisch. Vgl. Anm. 63 e.

[78] Albertus, Ethic. l. III, tr. 1, c. 13 (B 7, 210/11):

„Quia autem appetitus non videt sicut oculus, ideo duce indiget, nec movetur nisi ductu demonstrati voliti et ideo participans qualiter rationem et demonstrationem accipit voliti, secundum quod volitum sub circumstantiis, quae ipsum volitum efficiunt demonstratum; et sic oportet, quod voluntarium sciat singularia.“ — Der Text geht interpretierend über Aristoteles hinaus.

Wir führen diese Stelle auch an als Beleg für die antivoluntaristische Einstellung Alberts in der Ethikparaphrase. Wilhelm von Auvergne hatte, den

ist die zweite Bedingung berechtigt, die lautet, damit etwas als willentlich gelte, sei die Erkenntnis der Einzelumstände verlangt.

5. Ergebnis: Die Erklärung der freien Willenshandlung entspringt einer bestimmten Vorstellung vom Willen selbst, seiner Natur und Funktion. Der Ausschluß jeder Fremdursächlichkeit, die Innerlichkeit des Wirkprinzips, der jede irgendwie hemmende innere Behinderung fernbleiben soll, all diese Erfordernisse zur freien Willenstat sind im Sinne Alberts nichts anderes als Offenbarungen der Geistigkeit des Willens, der keinem rohen äußeren Zwange, sondern nur der anziehenden Kraft des ersten unbewegten Bewegers, des Guten nämlich, unterworfen ist. Von ihm geht die objektive Bewegung aus, die den Willen innerlich trifft und ihn von innen heraus in Bewegung setzt.

Jene Erfordernisse sind auch eine Offenbarung seiner Freiheit, die ihn zum Selbstbeweger macht und zum Herrn seines Ich und seines Strebens den Einzelgütern gegenüber.

Und wenn zum willentlichen Tun volle Wachheit des Bewußtseins dem Objekt gegenüber verlangt ist, so kommt hier das Prinzip zur Anwendung, das Streben sei durch das Erkennen bedingt und werde auch durch die Grade des Erkennens unterschieden.

B. Die Wahlhandlung (prohaereticon)[79].

Zur vollkommenen Betätigung des menschlichen Willens ist neben Selbstursächlichkeit und Kenntnis der Einzelumstände noch ein wichtiges 3. Element gefordert, die Zielbewußtheit und Überlegung, von Albert im Anschluß an die aristotelische προαίρεσις[80] einfach electio oder prohaeresis genannt.

1. Die zielbewußte und überlegte Wahlhandlung hebt sich deutlich gegen das bloß willentliche Tun ab[81], vor allem durch ihren ethischen Charakter. Die gute Wahl ist Grund der guten Tat[82] und gibt dem tugendlichen Gehaben die höhere Mitte[83].

2. Das voluntarium findet sich auch bei Kindern, selbst bei vernunftlosen Wesen, allerdings — wie Albert über Aristoteles hinausgehend sagt — nur als Disposition und anfangsweise, die

realen Unterschied von Intellekt und Willen leugnend, die Behauptung vertreten, der Wille sei nicht blind. De an. c. 3, p. 9, 96/97.

[79] Vgl. Alb. Ethic. l. III, tr. 1, c. 14 (B 7, 213/5).

[80] Vgl. Anm. 63 f—h.

[81] Alb. Ethic. l. III, tr. 1, c. 14 (B 7, 213 b): „Voluntarium est in plus". Aristotelisch. Vgl. Anm. 63 f.

[82] Alb. Ethic. l. III, tr. 1, c. 14 (B 7, 213): „Bene in electione causa est eius, quod est bene esse in operatione." — Aristotelisch. Vgl. Eth. III 4. 1111 b 5 f.

[83] Alb. Ethic. l. III, tr. 1, c. 14 (B 7, 213 a).

Wahl hingegen ist Vorrecht der vernunftbegabten Erwachsenen, die zielbewußt („cum ratione finis" d. i. sich der Hinordnung der Mittel zum Ziel bewußt) und mit Überlegung handeln können[84].

3. Die Wahlhandlung muß auch der „voluntas", dem Willensstreben, gegenüber als reicherer Begriff gelten[85]. Dieser tritt in seiner ursprünglichen Form als spontanes Habenwollen auf und kann auf absolut wie relativ Unmögliches gehen[86]. Die Wahlhandlung hingegen setzt einen Willen voraus, der bereits von einer ordnenden Kraft Regel und Maß und von einem klaren Endziel Richtung und Weg bekommen hat. Gegenstand der Wahl ist das Mögliche, die „operabilia per nos". Die Psychologie der „Wahl" schon macht das klar. Die electio folgt dem Vernunfturteil, insofern es im Bereich des praktischen Handelns mit beratender Funktion auftritt. Zu Unmöglichem aber kann man nicht raten[87]. — Und schließlich, das Streben des Willens geht auf das Ziel, das absolute Gut des Leibes (Gesundheit) oder der Seele (Glückseligkeit), die Wahl hingegen auf die Mittel zum Ziel; denn keiner erwählt sich etwa die Glückseligkeit[88].

4. Die vorausgehenden Einsichten sammelnd und ordnend, bestimmt Albert die „Wahl" d. i. jene Funktion, in der sich die

---

[84] A. a. O. (B 7, 213). Zu Aristoteles vgl. Anm. 63 f.

[85] Alb. Ethic. l. III, tr. 1, c. 15 (B 7, 215/18); speziell: B 7, 215: „Voluntas simplex appetitus est vel rationalis vel in rationali natura existens. Electio autem iudicativa est ex ratione voluntas."

[86] A. a. O. B 7, 215: „Voluntas autem simpliciter appetitus est et non ordinatus nec ab aliquo nec ad aliquid." Man könnte es demnach mit „velleitas" wiedergeben, wie die „Alten" meinten. Wir erfahren in der Summa theologiae (II, q. 99, m. 1 B 33, 233), wer diese Alten sind: Praepositinus und Wilhelm von Auxerre. Als Schüler des „Philosophen" muß ihnen Albert hier widersprechen: das wäre schon wieder ein vernunftberatenes Streben. Velleitas besagt ja: ich wollte das oder das, wenn es möglich wäre. Überlegen aber, ob etwas möglich wäre oder nicht, ist Sache der Vernunft. Hier nehmen wir aber den Willen in seiner ursprünglichsten Form, ohne irgendwelche Beeinflussung durch ein Vernunfturteil.

[87] Alb. Ethic. l. III, tr. 1, c. 15 (B 7, 215). Aristotelisch. Vgl. Anm. 63 g. Thomas ist hier (in III. Eth. lect. 5) klarer. Er sagt einfach: Voluntas und electio gehören zur gleichen Potenz, zum appetitus rationalis; von Wille spricht man, insofern der Akt des vernünftigen Strebevermögens auf das Gute geht, das wir verwirklichen, „electio autem nominat actum eiusdem potentiae relatum in bonum, secundum quod pertinet ad nostram operationem, per quam in aliquod bonum ordinamur".

[88] Vgl. Arist. Eth. III 4. 1111 b 26 ff. Der Gedanke wie die Beispiele bei Albert sind aristotelisch. Zu beachten ist auch der Unterschied zwischen Wahl und Überlegung (opinio). Die Überlegung geht der Wahl voran und folgt ihr, insofern einer nur so lange dem erwählten Gegenstande anhängt, als er ihn für gut erachtet (Überlegung). Identisch sind aber Wahl und Überlegung nicht. Alb. Ethic. l. III, tr. 1, c. 15 (B 7, 217).

Willensnatur am vollkommensten ausspricht, in folgender Weise: Die Wahlhandlung ist ein voluntarium praeconsiliatum[89].

Er entwickelt diese These aus dem Begriff „electio" = prae aliis lectum[90]. Dieser Vorgang hat, logisch gesehen, ein beurteilendes Abwägen verschiedener Möglichkeiten und das Vorziehen des einen vor dem anderen zur Voraussetzung. Dabei ist der „intellectus consequens et dividens" beteiligt, der Mittel und Wege vorlegt und das Urteil der Vernunft, die sie nun auf einer Wage abwägt; die eigentliche Wahl dieser vorgelegten, überlegten, geordneten und erwogenen Mittel und Wege ist Sache des appetitus[91]. So ist die electio das Ergebnis der Betätigung von Vernunft und von Wille. Deswegen konnte Eustratius sagen, und damit führt Albert den Aristoteleskommentator ein, dessen Formulierungen über die des Meisters hinausgehen: „Electionis genus utique est intellectus appetitus, non simpliciter autem intellectus, vel simpliciter appetitus, sed quod per ambo est mixtum". „Mixtum", dieses Wort ist fatal und zu unklar. Man denkt, wenn man von „Mischung" hört, unwillkürlich an ein neues Drittes, an Veränderung der vermischten Teile. Deswegen fügt Albertus bei: All das sei hier nicht gemeint. Eustratius wolle keiner compositio ex aequo das Wort reden. Verstand und Willenstätigkeit machen nicht zu gleichen Stücken die electio aus, sie verhalten sich vielmehr wie das Frühere und das Spätere. Die Verstandestätigkeit geht voran, sie bestimmt und umgrenzt das Wählbare „ut eligibile determinans". Die Willenstätigkeit folgt nach, „ut optans"; sie trifft die Auswahl. Und wenn wir ihr Verhältnis in den Kategorien des Hylemorphismus bestimmen wollen, so läßt sich nach Albert sagen: Die Wahl ist eine Funktion des Strebens und Wollens, insofern es von der urteilenden und beratenden Vernunft informiert ist[92].

Die vorausgehende Darstellung der electio ist mehr als ein psychologisches Gemälde des Wahlaktes. Sie kann als typisch gelten für das ganze Zusammensein und Zusammenwirken des Willens mit der ratio, für das metaphysische Beziehungsverhältnis des Willens zu seinem Objekt und für das metaphysische und

[89] Alb. Ethic. l. III, tr. 1, c. 16 (B 7, 218/9).

[90] Siehe Nemesius, a. a. O. c. 32, S. 21. Aristoteles sagt, praeelectum sei „ens prae aliis eligibile". Eth. III 4. 1112 a 187 f.

[91] Der appetitus intellectivus nämlich, wie Thomas (S. th. I, q. 83, 3) die von Albert kommentierte Ansicht des Philosophen deutet, die dieser im 3. Buch der Ethik c. 5. 1113 a 11 vorträgt, während es im 6. Ethikbuche (c. 2. 1139 b 4 f.) unentschieden bleibe, ob die electio principalius zur vis cognitiva gehöre.

[92] Ethic. a. a. O.: „Electio appetitus est et voluntatis, secundum quod appetitus est in forma rationis iudicantis et consiliantis".

psychologische Ursprungs- und Ordnungsverhältnis des rationalen Strebevermögens und seiner Funktion zur Vernunft und ihrer Betätigung. Sie ist eine neue Illustration zum so viel zitierten Aristoteleswort: „Voluntas in ratione est“[93].

Exkurs: Electio und liberum arbitrium bei Albert.

Wie ist nach Albert das Verhältnis der electio (eligentia, prohaeresis) zum freien Wahlvermögen zu bestimmen?

Man möchte sie zunächst für identisch nehmen. Ihr actus essentialis, das eligere ist ja in beiden derselbe. Eine Gleichsetzung ist aber trotzdem unvollziehbar; die electio gehört zum Begriff der moralischen Tugend[94], die als habitus electivus in medietate consistens“ definiert wird. Das liberum arbitrium hingegen ist kein habitus, sondern eine Potenz. Darum kann electio nicht = liberum arbitrium sein. Verschieden hier und dort ist auch der jeweilige Akt, das eligere. Als Akt des Wahlvermögens ist es schiedsrichterlich frei, zu tun, was es will (arbitrans arbitrio)[95]; als Funktion der eligentia ist es bestimmt durch die informierende und wegweisende Tätigkeit der Vernunft[96]. In der Tat, das Wahlvermögen wählt, was ihm behagt; die electio-prohaeresis oft das Gegenteil davon, z. B. die Enthaltsamkeit.

Mit einem Wort: Albert nimmt eine doppelte Wahl an. Was ist davon zu halten?

a) Man wird zunächst Lottin[97] nicht Unrecht geben, wenn er diese Doppelung daraus erklärt, daß die electio in Alberts Psychologie noch ein ungefestigt fließender Begriff war: „La notion d'electio est flottante dans la psychologie Albertienne“. Zwei Voraussetzungen haben einer Festigung desselben entgegengewirkt; einmal die Annahme, die prohaeresis (= habitus) mitsamt dem entsprechenden Wahlakt sei eine vom liberum arbitrium verschiedene, rein moralische Größe. Albert scheint zu übersehen, daß Aristoteles, wenn er die freie Wahl als Element der Ethik einführt und stark betont gegen die das sittliche Handeln zu einer Äußerung des naturhaften Glückseligkeitstriebes ent-

[93] De an. III, 9. 432 b 5 ff.

[94] Ethic. a. a. O. c. 16 (B 7, 219): „Prohaeresis cadit in diffinitione virtutis moralis“.

[95] A. a. O. c. 16 (B 7, 219): „. . . quo quidem arbitrio constituitur ad faciendum, quod vult“.

[96] A. a. O. c. 16 (B 7, 219): „Voluntas autem eligentiae inclinata ad formam rationis determinantis appetibile per consilii diffinitionem“.

[97] O. Lottin, Le rôle de la raison dans l'Ethique d'Albert le Grand 168, in: Alberto Magno, Atti della Settimana albertina, Roma 1932, 153/177.

würdigende Ethik des Sokrates[98], daß Aristoteles damit keineswegs *προαίρεσις* und sittliches Handeln gleichsetzt, noch der freien Wahl den psychologischen Charakter abspricht.

Auf der anderen Seite wird das psychologische eligere, da es dem liberum arbitrium die Wesensbestimmung gibt, zu einem wesenseigenen, speziellen Akt eben des liberum arbitrium gemacht[99], wobei zu beachten ist, daß dieses im Ethikkommentar noch als besondere Potenz gilt.

b) Immerhin lag es auch an der Sache selber und vielleicht auch an den Zeitumständen, daß Albert die Synthese von „eligere" und „eligere" nicht findet. Die *προαίρεσις* des Aristoteles hat von der sokratischen Ethik her eine stark intellektualistische Färbung mitbekommen[100]. Darin wittert Albert[101] die Gefahr eines psychologischen Determinismus, deswegen besonders, weil die Averroisten vom falsch verstandenen Aristoteles her mehr und mehr in diesen Irrtum hinabgleiten. Kein Wunder, daß Albertus sich selber und den Meister sichern will, indem er die theologisch festzuhaltende Freiheit in einem ganz anderen Punkte des Seelenlebens sucht[102].

---

[98] Vgl. M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles 129 ff.

[99] In II Sent. d. 24, a. 5 (B 27, 401).

[100] M. Wittmann, a. a. O. 134.

[101] Wie es sich aus den Darlegungen in der Ethikparaphrase (l. III. tr. 1, c. 16 (B 7, 219) ergibt.

[102] Schon im Kommentar zum 2. Sentenzbuch heißt es:
„Electio liberi arbitrii sequitur consensum spontaneum sine regula aliqua regente; et ideo ille liber est. Electio autem eligentiae sequitur regulas rationis sumptas ex natura eligibilis; et ideo illa non est libera, sed cogitur per rationem rectam et cadit in considerationes artis topicae ut patet in 2 topicorum et efficitur causa efficiens virtutis, ut patet in 3 ethicorum." L. c. 404 b.

2. Abschnitt.

Das freie Wahlvermögen (liberum arbitrium).

3. Kapitel.

Die Freiheit des Wahlvermögens.

Schon manches Mal war von der Freiheit die Rede. Wir behandelten des längeren die metaphysischen Grundlagen des liberum arbitrium und damit auch der Freiheit, die zum Naturbestand des Wahlvermögens gehört und zwar als proprietas[438]. Wir hörten ferner, das liberum arbitrium ist eine durch den habitus der Freiheit vollendete Potenz. (In II Sent. d. 24, a. 5 sol. B 27, 401.)

Um uns ein völlig abgerundetes Bild der Physis des Wahlvermögens zu verschaffen, um zugleich auch der besonderen Bedeutung Rechnung zu tragen, die die Freiheit im System Alberts einnimmt, legen wir seine Ausführungen über diesen Gegenstand gesondert vor, und zwar im Anschluß an die *Summa de creaturis*. Soweit die späteren Werke neue Gedanken vortragen, werden sie in die Darstellung einbezogen. Die *S. de creaturis* behandelt den Begriff der Freiheit, ihren Träger und endlich die Stellung der Freiheit in der Heilsgeschichte. Über letzteres im 4. Kapitel.

A. Die Lehre Alberts.

1. Der Begriff der Freiheit: Die Untersuchung unseres Scholastikers über das „Was" der Freiheit geht von 3 bekannten Definitionen aus:

„Flexibilitas ad oppositos actus"[439],
„potestas faciendi quidquid vult" und schließlich:
„potestas conservandi rectitudinem propter se", die sogenannte anselmianische Definition[440].

Bei Deutung dieser Formeln bekundet Albert auffallenderweise wenig Interesse daran, in selbständiger Behandlung das Wesen der Freiheit zu erarbeiten. Es genügt ihm, jeder der 3 vor-

[438] S. de creat. II, q. 70, a. 4, p. 2 ad ult. (B 35, 585).
[439] A. a. O. p. 1 (B 35, 582/3).
[440] Anselmus, De libertate arbitrii c. 3. 13. (Opera omnia, ed. Fr. S. Schmitt, Seckau 1938) S. 212, 225.

gefundenen Definitionen, einen guten Sinn abzugewinnen, sie zu harmonisieren und damit die Eigenschaften der Freiheit von möglichst vielen Seiten her zu beleuchten.

Die erste Formel, so hören wir, macht uns mit dem Objekt der Freiheit bekannt, mit den Akten nämlich, auf die sie wesenhaft ausgerichtet ist. Es sind entgegengesetzte Akte[441]. Da gemäß dieser 1. Definition die Freiheit in der Möglichkeit auch zu sittlich-konträren Akten besteht, und somit auch sittlich schlechte Akte zum Objekt der Freiheit gehören, nach Anselm und anderen augustinischen Autoritäten jedoch die Freiheit zum Bösen eine Herabminderung der Freiheit bedeutet[442], gerät Albert zunächst in die Enge. In der *S. de creat.* hilft er sich mit einer mehr dialektischen als historisch-korrekten Auslegung der angezogenen Autoritäten[443]. Der *S. K.* erklärt sinngemäßer: Unter „Freiheit zu entgegengesetzten Akten" ist die Freiheit zu kontradiktorischen Akten zu verstehen[444]. Diese Freiheit hat auch Gott, er hat aber keineswegs die Freiheit zu gut oder bös. Und was die Seligen bzw. die Verdammten betrifft, so haben sie eine naturgegebene „potestas ad opposita", nicht aber die ex habitu erworbene. Daher verharren die einen im Guten, die anderen im Bösen[445].

Die dritte Freiheitsbestimmung nennt das ideale Ziel der Freiheit[445]. Sie ist von Gott gedacht und gegeben zur Wahrung der rechten Willensordnung. Darum wird sie „potestas conservandi rectitudinem propter se" genannt. Die Freiheit zum Bösen ist etwas Nicht-sein-sollendes. So unaustilgbar ist die Ordnung zum Rechten der Freiheit auf die Stirn geschrieben, daß sie auch bei den Verdammten noch zu finden ist, ohne daß sie aber jemals aktuiert würde[446].

Die Exegese der 1. und 3. Freiheitsdefinition hat die Freiheit gewissermaßen von außen her eingekreist; es gilt nun, ihren psychologischen Kern zu finden. Albert sieht ihn in der zweiten Definition: „potestas faciendi quod vult"[447]. Frei ist jener, der hingehen kann, wohin er will, ohne von einem Herrn behindert zu sein. So ähnlich ist dort ein freier Wille, wo einer Macht hat zu tun, was er will. Die hier beschriebene Freiheit ist die libertas spontaneitatis oder die Freiheit von äußerem Zwange[448]. Sie ist

441 S. de creat. II, q. 70, a. 4, p. 1 sol. (B 35, 583).
442 Anselmus, a. a. O. c. 1, ed. Schmitt 208/9.
443 S. de creat. II, q. 70, a. 4, p. 1 ad 1—3 (B 35, 583).
444 In I Sent. d. 45, a. 1 ad ult. (B 26, 403).
445 S. de creat. II, q. 70, a. 4, p. 1 (B 35, 583b—584a).
446 A. a. O. ad ult. (B 35, 584).
447 S. de creat. II, q. 70, a. 4, p. 1 sol. (B 35, 583).
448 A. a. O. a. 4, p. 3 ad 5 (B 35, 586).

den vernunftbegabten wie den vernunftlosen Wesen eigen[449]. Das Wahlvermögen des Menschen aber ist in ganz besonderer Weise frei, zunächst als immaterielles und nicht-organgebundenes Vermögen[450], sodann als Fähigkeit, die von keinem Objekt bestimmt werden kann, und schließlich deswegen, weil es, zwischen Verstand und Wille gestellt, sich für die Belange der einen wie der anderen Partei entscheiden kann. Diese letztere Art von Freiheit ist das alleinige Vorrecht des Wahlvermögens, die erste und die zweite Weise, frei zu sein, hat es mit Vernunft bzw. Wille gemeinsam[451].

Im Sentenzenkommentar verliert das Wahlvermögen und damit die Freiheit etwas von der Selbständigkeit, die ihm die *S. de creat.* zubilligte[451]. Die Freiheit wird zur habituellen Vollendung der Potenz[452]. Das Wahlvermögen hat nun seine Freiheit, insofern es den Willen berührt[452]. Die Freiheit des Wahlvermögens und die Freiheit des Willens sind dieselben[453], wenigstens in der Ordnung des Seins. In der Ordnung des Handelns ist die Freiheit zeitlich zuerst im Wahlvermögen: der Akt des Wahlvermögens geht ja dem des Willens voran[454]. Aufs Ganze gesehen, ist diese Lösung als wenig glücklicher Vermittlungsversuch zwischen Alberts Sonderansicht vom freien Wahlvermögen einerseits und der traditionellen Schulmeinung anderseits zu werten.

Die *Summa theologiae* vergleicht den habitus der Freiheit, durch den das Wahlvermögen zu einer speziellen Potenz wird, mit dem Licht der ersten Prinzipien, die dem Urteil der Vernunft seine Klarheit und mit den Tugenden, die dem Streben seine Vollkommenheit geben[455].

2. Das Subjekt der Freiheit: Entgegen allen Erwartungen hören wir in der *Summa de creaturis,* die Freiheit sei wesenhaft und in ihrem ganzen Ausmaß (primo) nicht etwa im Wahlvermögen, sondern im Willen. So behaupten nämlich die

---

[449] Vgl. S. 26. 27.

[450] Vgl. S. de creat. II, q. 70, a. 1 (B 35, 569/70).

[451] S. de creat. II, q. 70, a. 4, p. 3 (B 35, 585/6):
„(Libertas) causatur a tribus, quae supra diximus scl. ex eo, quod liberum arbitrium non est potentia obligata materiae, et hoc habet commune cum ratione; et ex hoc, quod non cogitur ab obiecto exteriori ad consentiendum vel non consentiendum, et hoc habet commune cum voluntate; et ex hoc, quod non compellitur sequi voluntatem vel rationem; et hoc est sibi proprium."

[452] In II Sent. d. 24, a. 5 ad 2 (B 27, 402 b).

[453] A. a. O. a. 5 (B 27, 402 a):
„Voluntas libera est et electio liberi arbitrii ab illa parte habet eandem libertatem."

[454] In II Sent. d. 25, a. 1 ad id autem quod contra obicitur (B 27, 424).

[455] S. th. II, q. 91, m. 3 (B 33, 187 b).

Heiligen[456]. Diese Begründung läßt vermuten, daß es mehr die Autorität der „Sancti" als Alberts eigener philosophischer Gewissensentscheid ist, die ihn zu seiner Behauptung bestimmt. In der Frühscholastik wird nämlich das liberum arbitrium auf Vernunft und Wille verteilt; das arbitrium wird der Vernunft zugewiesen, die Freiheit jedoch dem Willen. S. Berhard vor allem hat hier Schule gemacht[457]. Gleich ihm äußern sich die Sententiae divinitatis[458] und die Summa Sententiarum[459]. Ausführungen der letzteren sind in die Sentenzen des Lombarden[460] eingegangen, mit dem diese ältere Entwicklung abschließt. In Philipp d. K. lebt sie in Form einer stark voluntaristischen Strömung bekanntlich wieder auf. Stark am Kanzler orientiert, wie er war, wenigstens in der *Summa de creaturis,* konnte ihr auch Albert nicht widerstehen[461]. Den Zweifel, ob damit die von ihm vertretene Selbständigkeit des Wahlvermögens nicht gefährdet sei, beschwichtigt er mit der Beifügung: im Willen beginnt die Freiheit, im Wahlvermögen kommt sie zur Vollendung[462].

Die These, daß die Freiheit ganz und wesenhaft im Willen sei, verstärkt und verbreitert sich im *Sentenzenkommentar.* Wir zeigten oben schon, wie die alten Autoritäten: Augustinus, Anselmus, Bernhardus, Hugo v. S. Viktor, die Summa Sententiarum und in ihrem Gefolge der Lombarde die Freiheit des Wahlvermögens aus dem Willen erklären und damit auch gleichzeitig in den Willen als in seinen Träger verlegten[463]. Das konnte auf den Sentenzenerklärer nicht ohne Einfluß bleiben.

In der *Summa theologiae* hat es den Anschein, Albert habe jetzt Mut genug, offen und unverblümt zu sagen, womit er bis dahin wohl aus Rücksicht auf die „Autoritäten" zurückhielt. Es heißt jetzt: ganz und an 1. Stelle kommt die Eigenschaft der Freiheit dem Wahlvermögen zu[464]. Dieses nimmt andere Kräfte in seinen Dienst und ist im Mikrokosmos ähnlich wirksam, wie im Makrokosmos der motor universalis. So wird die Freiheit zum

---

[456] S. de creat. II, q. 70, a. 4, p. 2 sol. (B 35, 584/5).

[457] De gratia et libero arbitrio II, 4 (PL 182, 1004 A); vgl. a. a. O. III, 6 (PL 182, 1005).

[458] Ed. Geyer 23*.

[459] III 8 (PL 176, 101 C).

[460] II, c. 3 (n. 199):
„Liberum vero arbitrium dicitur liberum quantum ad voluntatem . . . arbitrium vero quantum ad rationem."

[461] Vgl. S. de creat. II, q. 70, a. 4, p. 2 sol. (B 35, 584); sieh' ferner oben 2. Kap. B. 5.

[462] S. de creat. a. a. O. ad 1. 2 (B 35, 584/5).

[463] Vgl. 1. Kap. B, 2. Kap. B.

[464] S. th. II, q. 91, m. 3 sol. und ad 2 (B 33, 186).

Gemeinschaftsgut all' jener Potenzen, die den Einfluß des Wahlvermögens erfahren, der Vernunft zuerst und dann des Willens[465]. Die entgegenstehenden Autoritäten interpretiert er „reverenter".

B. Quellen und Vergleiche.

a) Die *Summa de creaturis*[466] behandelt die Frage der Willensfreiheit in einem eigenen Artikel. Wie oben kurz erwähnt, haben wir diese Spezialisierung erst seit Wilhelm von Auxerre[467]. Ihm folgte darin Philipp der Kanzler[468].

1. Es geht zunächst um die Begriffsbestimmung der Freiheit. Drei Definitionen werden von Wilhelm von Auxerre zur Wahl gestellt. Lottin hält sie für Schöpfungen Wilhelms[469]. Privatio coactionis: Gegen sie hat Wilhelm das Bedenken, daß nach dieser Freiheitsdefinition die Verdammten freier wären als die Geretteten. Die Verdammten zwingt keiner zum Bösen; sie unterliegen auch nicht der Notwendigkeit zum Guten.

Flexibilitas in utramque partem: Bei diesem Freiheitsbegriff gäbe es, so argumentiert Wilhelm im Anschluß an Anselmus, De libertate arbitrii[470], weder für die Geretteten noch für die Verdammten einen freien Willen, sondern nur für die Menschen hier auf Erden.

Flexibilitas in id, quod vult habens liberum arbitrium: Das wäre die Freiheit der Verdammten.

Schließlich entscheidet sich Wilhelm von Auxerre für diese Formulierung: „Libertas arbitrii est habilitas eligendi, quod sinderesis dictat"[471].

Philipp der Kanzler[472] seinerseits spricht von vier Definitionen, die von den verschiedenen Autoren und Magistri vorgeschlagen wurden. Es sind eben die 3 der Summa aurea: Aliqui ponunt liberum arbitrium flexibilitatem ad oppositos actus; alii vero liberationem habitualem a coactione; alii vero potestatem faciendi, quod vult. Er fügt später noch eine weitere bei: potestas conservandi rectitudinem voluntatis propter se[473]. Albertus[474] beschäftigt sich vor allem mit der ersten: flexibilitas ad oppositos

[465] A. a. O. m. 3 (B 33, 186).
[466] S. de creat. II, q. 70, a. 4, p. 1 (B 35, 582 ff.).
[467] Summa aurea fol. 70d—71a. Vgl. O. Lottin, La théorie du libre arbitre au 13. siècle, Rev. thom. 32 (1927) 369.
[468] Summa de bono, Vat. lat. 7669 fol. 24vb—25ra.
[469] O. Lottin, a. a. O. 370 Anm. 1.
[470] C. 1. Ed. Fr. S. Schmitt, 207.
[471] Summa aurea, fol. 70d.
[472] Summa de bono Vat. lat. 7669 fol. 24vb Z. 52—25ra Z. 3.
[473] A. a. O. fol. 25ra Z. 41—43.
[474] S. de creat. II, q. 70, a. 4 (B 35, 582).

actus. Als Gegenargument liest er beim Kanzler[475] das Anselmuszitat aus de libertate arbitrii c. 1[476]. Weitere Gegeninstanzen bietet ihm das ganze erste und zweite Kapitel der genannten Schrift[477]. Der Grundgedanke des zweiten Kapitels: die Möglichkeit zu sündigen, ist Knechtschaft, konnte ihm zunächst bei Philipp dem Kanzler begegnet sein[478].

An zweiter Stelle wird von Albert die Formel: potestas faciendi, quod vult diskutiert[479]. Sie wird auch vom Kanzler kurz erwähnt[480].

Der Anschluß an ihn wird enger[481] mit der in der Summa de bono Philipps[482] gleichfalls weitläufig erörterten Definition Anselms: „Potestas conservandi rectitudinem propter se“[483]. In der Summa de bono[484] wie in der *Summa de creaturis* dasselbe Gegenargument: dann sind die Dämonen nicht frei. Aber auch dieselbe, schon bei Anselm zu lesende Widerlegung des Einwandes[485]: es ist mit der potestas conservandi rectitudinem wie mit dem Sehvermögen. Die potestas bleibt, wenn auch die rectitudo fehlt, gerade wie die potestas videndi bleibt, wenn auch das Objekt und das Medium fehlt.

In der Solutio[486] wird nun von Albertus mit Hilfe der Elemente, die vom Kanzler[487] geboten werden, die Harmonisierung der drei genannten Definitionen vorgenommen: Wenn es heißt, die Freiheit sei die flexibilitas ad oppositos actus, so wird sie nach dem „terminus“ (Ph. d. K.) bzw. nach den „actus, in quos potest per se ex natura sui“ (Albert) bestimmt; die Definition St. Anselms benennt sie nach dem „finis ad quem est“. Die Formel „potestas faciendi quod vult“ erklärt Albert selbständig; wir finden indes Anklänge an das, was der Kanzler[488] über die „potestas non subesse alteri in agendo aut recipiendo“ sagt.

2. Wenn der Kanzler in etwas unentschiedener Haltung glaubt, das liberum arbitrium könne unter gewisser Rücksicht als

[475] A. a. O. fol. 25ra Z. 21 ff.
[476] Ed. Fr. S. Schmitt, 209.
[477] A. a. O. 207—209.
[478] Summa de bono, Vat. lat. 7669 fol. 24ra Z. 24. 25. 34. 35.
[479] S. de creat. a. a. O. (B 35, 582b—583a).
[480] A. a. O. fol. 25ra Z. 39. 40.
[481] Sieh' S. de creat. a. a. O. (B 35, 583a).
[482] A. a. O. fol. 25ra Z. 42 ff.
[483] De libertate arbitrii, c. 3. Ed. Fr. S. Schmitt 212.
[484] A. a. O. fol. 25ra Z. 41 ff.
[485] Vgl. Anselm a. a. O. 212—214; Summa de bono a. a. O. fol. 25ra Z. 48 ff.
[486] A. a. O. (B 35, 583).
[487] Summa de bono a. a. O. fol. 25rb Z. 35 ff.
[488] A. a. O. fol. 25rb Z. 42.

habitus bezeichnet werden[489], so findet das den Widerspruch Alberts, der meint, jene „quidam" (Philipp d. K.), die das behaupten, hätten sich durch das Wort facultas (= facilitas) täuschen lassen[490].

3. Was die von der Summa des Kanzlers mit Nachdruck vertretene Ansicht betrifft, das Wahlvermögen sei vor allem Wille, so ist die Stellungnahme Alberts dazu aus Kap. 2 bekannt. Dort wurde auch auf die Unebenheit aufmerksam gemacht, die darin liegt, daß Albert behauptet: „Licet libertas in voluntate sit plus quam in ratione, tamen non sequitur ex hoc, quod liberum arbitrium sit voluntas"[491], und später wiederum versichert: „Libertas primo est in voluntate"[492], und dies, trotzdem er vorher aus dem liberum arbitrium eine eigene Potenz gemacht hatte.

b) Der *Sentenzenkommentar*[493] Alberts erwähnt außer den in der *S. de creaturis* aufgeführten drei Freiheitsdefinitionen noch die Formel des „Petrus in itinerario"[494]. Abgesehen von der Anselmus-Definition, die in der Scholastik durchweg in der gleichen Weise gedeutet wird, harmonisiert Albert die übrigen drei Formeln anders als in *De creaturis*. Erst recht fehlen dabei die Berührungspunkte mit Philipp d. K., Odo Rigaldi und der Summa Halensis[495].

---

[489] Summa de bono a. a. O. fol. 23vb Z. 16 ff., 22 f.

[490] S. de creat. II, q. 70, a. 2, ad 2 (B 35, 576a).

[491] S. de creat. II, q. 70, a. 2 (B 35, 577b).

[492] A. a. O. a. 4, p. 2 (B 35, 584b).

[493] In II Sent. d. 25, a. 3.

[494] „Liberi arbitrii potestas est sensus animae habens virtutem, qua se possit ad quos velit actus inclinare". Vgl. O. Lottin, Rev. thom. 34 (1929) 249; nach Lottin ist das „Itinerarium (Clementis)" bereits bei Roland von Cremona zitiert (Bibl. Maz. Paris lat. 795 fol. 29). Dieses sogenannte „Itinerarium Clementis" ist nichts anderes, als die Clemens von Rom zugeschriebenen Recognitiones, die Rufin ins Lateinische übersetzte. Vgl. PG 1, 1190 C. Obige „Definition" in PG 1, 1293 B.

[495] In Kap. 2 wurde schon hinlänglich aufgezeigt, wie von der traditionell-augustinischen und wie von der aristotelisch-thomistischen Schulrichtung die Freiheit erklärt und welchem Träger sie jeweils zugewiesen wurde. Weitere Ausführungen darüber können darum hier unterbleiben.

Lebenslauf.

Als Sohn von Adolf Siedler und Maria, geb. Flaiz, wurde ich am 2. Oktober 1900 zu Gruol (Hohenz.) geboren. Dortselbst besuchte ich bis 1911 die Volksschule, sodann die Missionsschulen der Weißen Väter zu Haigerloch und Rietberg. Im Jahre 1918 zu den Waffen gerufen, diente ich in Karlsruhe und Rocroi (Frankreich). Nach Kriegschluß entlassen, nahm ich das Studium wieder auf und machte als Externer die Kriegsreifeprüfung am Gymnasium in Sigmaringen. Darauf (1919) erhielt ich die Aufnahme ins Missionsseminar der Weißen Väter zu Trier und absolvierte von 1919—1921 die philosophischen und von 1922—1926 die theologischen Studien. Von 1921—1922 wurde das Studium durch das kanonische Noviziat in Marienthal (Luxemburg) unterbrochen. Am 20. März 1926 erhielt ich die hl. Priesterweihe und verbrachte daraufhin 2 Jahre in Unterricht und Seelsorge zu Trier. Von 1928—1930 besuchte ich das Collegium Angelicum in Rom, promovierte mit einer Arbeit „De dogmate mediationis Christi in suo valore constructivo". Im Missionsseminar zu Trier wurde mir in der folgenden Zeit das Fach der Dogmatik anvertraut. Zwecks weiterer Einführung in die theologische Arbeitsweise entsandten mich die Obern zum Studium an die Friedrich-Wilhelm-Universität zu Bonn.

U. a. beteiligte ich mich in 4 Semestern an den dogmatischen und dogmengeschichtlichen Seminarübungen, die Herr Professor Dr. B. Geyer veranstaltete. Unter seiner Leitung konnte ich in dieser Zeit die Dissertation „Menschlicher und göttlicher Wille nach Albertus Magnus" fertigstellen, die von der Hochwürdigen Katholisch-Theologischen Fakultät als Inauguraldissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde angenommen wurde. Das Rigorosum fand am 27. und 28. Oktober statt; am 28. Oktober war die Promotion.